I LIBRI BIBLICI
NUOVO TESTAMENTO

APOCALISSE

nuova versione,
introduzione e commento
di
GIANCARLO BIGUZZI

I LIBRI
NUOVO TESTAMENTO
BIBLICI

L'Apocalisse è uno dei capolavori della letteratura universale ma non è facile carpirne misteri e bellezze. Con immagini indimenticabili e spesso sconosciute al resto del NT, essa presenta Dio quale signore della storia e il Cristo-Agnello quale rivelatore del suo senso e della sua meta. In particolare, risponde alla pungente domanda sui tempi e sulla natura della giustizia divina. Nasce infatti dalla domanda rivolta a Dio da chi per la sua parola è stato ucciso: « Fino a quando non farai vendetta? ». Poi continua narrando l'intervento medicinale (non di vendetta) di Dio nella storia, e si chiude con il giudizio sulle forze del male e con la luminosa visione della Gerusalemme nuova.

Questo commentario si propone, innanzi tutto, di mettere in luce la trama narrativa del libro, mentre è diffusa la convinzione che l'Apocalisse sia un agglomerato informe di episodi. In secondo luogo, corregge l'interpretazione « catastrofistica » degli interpreti moderni, perché, aprendo i sigilli che chiudono il rotolo delle volontà divine, il Cristo-Agnello non scatena alcuna catastrofe ma fa invece opera di rivelazione per le Chiese. Infine, cerca di ricostruire le circostanze che provocarono la composizione del libro, e cerca di introdurre al linguaggio e alle tecniche narrative di Giovanni di Patmos.

GIANCARLO BIGUZZI, nato a San Vittore di Cesena (FO-CE) nel 1941, è sacerdote della diocesi di Cesena-Sarsina. Ha conseguito la licenza in Teologia all'Università Lateranense, la licenza in Scrittura al Pontificio Istituto Biblico e il dottorato in Teologia biblica all'Università Urbaniana. Attualmente è professore ordinario all'Urbaniana per la cattedra di Nuovo Testamento. Ha al suo attivo pubblicazioni sui vangeli, su Paolo e soprattutto sull'Apocalisse: *« Io distruggerò questo tempio ». Il tempio e il giudaismo nel vangelo di Marco* (Roma 1987); *I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione* (Bologna 2004[2]); *Paolo, comunicatore* (Milano 1999); *Velo e silenzio. Paolo e la donna in 1Cor 11,2-16 e 14,36-40* (Bologna 2001); *Gli enigmi dell'Apocalisse* (Brescia 2004). Collabora a riviste nazionali e internazionali.

ISBN 88-315-2875-0
9 788831 528757

APOCALISSE

nuova versione, introduzione e commento
di GIANCARLO BIGUZZI

Per quanto riguarda il Primo Testamento, la Collana segue l'ordine del canone ebraico.
I deuterocanonici sono posti alla fine.

L'espressione «Primo Testamento» sottolinea la continuità, pur nella diversità, tra i due Testamenti (cfr. Eb 8,7.13): essa accoglie l'esito del dialogo ebraico-cristiano, che ha portato a leggere con sensibilità diversa il rapporto tra antica e nuova alleanza e quello tra i due Testamenti.

PAOLINE Editoriale Libri

Via Francesco Albani, 21 - 20149 Milano
http://www.paoline.it
e-mail: edlibri.mi@paoline.it
Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.
Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

PREFAZIONE

L'Apocalisse è difficile ma bellissima. Quell'intenditore di letterature che era san Girolamo ha detto dell'Apocalisse giovannea: «Tot habet sacramenta quot verba» («Ha tanti misteri quante sono le sue parole»), aggiungendo però che ogni elogio è impari alla sua bellezza[1]. La sfida è dunque quella di carpire bellezze e segreti ai difficili quattrocentoquattro versetti scritti da Giovanni di Patmos.

Per parlare delle difficoltà dell'Apocalisse, nel mio primo studio[2] mi trovai a usare l'immagine della sfinge[3]. Se si osa interrogare la sfinge bisognava e bisogna farle la domanda giusta. Di fatto, quel saggio interrogò l'Apocalisse circa i suoi settenari, intendendo affrontare la difficoltà maggiore, quella dell'impianto letterario e narrativo. Se non si risolve quella difficoltà, la soluzione delle altre, che si possono chiamare difficoltà «di secondo grado», sarà sempre accessoria e non risolutiva, perché a poco serve conoscere qualche albero se poi ci si perde nella foresta. Nel saggio successivo[4] ho usato invece l'immagine della cittadella, per espugnare la quale sono necessarie più rincorse e più assalti[5]. Il secondo assalto era condotto alle difficoltà di secondo grado: gli enigmi che riguardano le circostanze della composizione, gli enigmi del linguaggio e gli enigmi dei testi che da sempre risultano ardui per gli interpreti. Questo commentario è il terzo assalto, e questa volta l'immagine appropriata potrebbe essere quella del labirinto e del filo di Arianna.

Per chi vuole leggere l'Apocalisse di seguito, dal primo versetto all'ultimo, il pericolo è infatti quello di non riuscire a mantenersi sulla via verso l'uscita e di perdersi in sentieri laterali o in vicoli ciechi. L'immagine del filo di Arianna deve dunque, anzitutto, dire che la preoccupazione prima, se non proprio unica, di questo commentario è quella di guidare alla comprensione di un episodio dopo l'altro e, più ancora, quella di evidenziare l'unitarietà della trama del libro. Perché una trama nell'Apocalisse c'è (alcuni interpreti sono forse di parere diverso), e chi volesse farsene un'idea preliminare la trova al primo paragrafo introduttivo della *Parte terza* come introduzione al messaggio teologico. Detto in

[1] Girolamo, *Epistole* 53, *A Paolino* 8, in PL 22,548; e Id., *Sinossi della biblioteca divina*, in PL 28,145.

[2] G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, EDB, Bologna 1996 (ristampa 2004).

[3] *Ibid.*, pp. 5 e 39.

[4] G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Paideia, Brescia 2004.

[5] *Ibid.*, p. 15.

sti (probabilmente) dialogici. Viene lasciata qualche parola greca (*Pantokratōr*, *ecumene*, *Logos* quale titolo cristologico), purché di uso comune. Infine, si è immaginato che la traduzione dovesse essere declamata a voce alta in un'assemblea liturgica o, ancor più, in teatro. Di certo, Giovanni di Patmos non frequentava il teatro. Eppure aveva accentuatissimo il senso della teatralità, lui che spesso scrive: « E vidi, e udii ».

ABBREVIAZIONI E SIGLE

1. Riviste

AcAr	*Acta archaeologica* (København)
AJBI	*Annual of Japanese Biblical Institute* (Tokyo)
AUSS	*Andrews University Seminary studies* (Berrien Springs [MI])
BA	*Biblical archaeologist* (New Haven [CT])
BArR	*Biblical archaeology review* (Washington [DC])
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (Jerusalem-Baghdad)
BeO	*Bibbia e Oriente* (Brescia)
BiKi	*Bibel und Kirche* (Stuttgart)
BiLe	*Bibel und Leben* (Düsseldorf)
BibRev	*Bible Review* (Washington [DC])
BR	*Biblical Research* (Chicago [IL])
BS	*Bibliotheca Sacra* (Dallas [TX])
BTB	*Biblical theology bulletin* (New York)
BTr	*Bible translator* (London)
BZ	*Biblische Zeitschrift* (Paderborn)
CTom	*Ciencia Tomista* (Salamanca)
CBQ	*The Catholic Biblical Quarterly* (Washington [DC])
CoTh	*Collectanea theologica* (Warszawa)
CuBi	*Cultura Bíblica* (Madrid)
DBMel	*Deltion Biblikon Meleton* (Athens)
EE	*Estudios Eclesiásticos* (Madrid)
EeV	*Esprit et Vie* (Langres)
EL	*Ephemerides liturgicae* (Città del Vaticano)
EphMar	*Ephemerides mariologicae* (Madrid)
EstB	*Estudios Bíblicos* (Madrid)
ET	*The Expository Times* (Edinburgh)
EThL	*Ephemerides theologicae Lovanienses* (Louvain)
EvTh	*Evangelische Theologie* (München)
FilN	*Filologia neotestamentaria* (Cordoba)
GTJ	*Grace theological journal* (Winona Lake [IN])
HerTS	*Hervormde Teologiese Studies* (Pretoria)

HThR	*Harvard theological review* (Cambridge [MA])
IEJ	*Israel exploration journal* (Jerusalem)
JBL	*Journal of biblical literature* (Philadelphia [PA])
JSJ	*Journal for the study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman period* (Leiden)
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament* (Sheffield)
JThS	*The journal of theological studies* (Oxford)
NRTh	*Nouvelle revue théologique* (Louvain)
NT	*Novum Testamentum* (Leiden)
NTS	*New Testament Studies* (London)
RB	*Revue biblique* (Paris)
ProtoBib	*Protokolle zur Bibel* (Klosterneuburg)
PSpV	*Parola Spirito e Vita* (Bologna)
RestQ	*Restoration Quarterly* (Austin [TX])
RHPhR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Strasbourg)
RHR	*Revue de l'histoire des religions* (Paris)
RivBib	*Rivista biblica* (Bologna)
RQ	*Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* (Freiburg im Breisgau)
RSB	*Ricerche Storico Bibliche* (Bologna)
RTL	*Revue théologique de Louvain* (Louvain)
RThom	*Revue Thomiste* (Bruges)
ScEs	*Science et esprit* (Bruges)
SJTh	*Scottish journal of theology* (Edinburgh)
TBei	*Theologische Beiträge* (Wuppertal)
ThGl	*Theologie und Glaube* (Paderborn)
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung* (Leipzig)
ThStKr	*Theologische Studien und Kritiken* (Hamburg)
TrJ	*Trinity Journal* (Deerfield)
TS	*Theological Studies* (Woodstock [MD])
TThQ	*Tübinger theologische Quartalschrift* (Stuttgart)
TThZ	*Trier theologische Zeitschrift* (Trier)
TynB	*Tyndale Bulletin* (London)
TZ	*Theologische Zeitschrift* (Wien)
VD	*Verbum Domini* (Roma)
VetChr	*Vetera Christianorum* (Bari)
VigChr	*Vigiliae Christianae* (Amsterdam)
WTJ	*Westminster theological journal* (Philadelphia [PA])
ZE	*Zeitschrift für Ethnologie* (Braunschweig)
ZKTh	*Zeitschrift für Katholische Theologie* (Wien)
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (Berlin)
ZRGG	*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (Köln-Potsdam)
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tübingen)

TExG	Traditio exegetica graeca (Lovanii)
ThHK	Theologischer Handkommentar zum NT mit Text und Paraphrase (Leipzig)
TPI.NTC	Trinity Press International. New Testament Commentaries (London)
TRE	Theologische Realenzyklopädie (Berlin)
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig-Berlin)
VSal	Verbum Salutis (Paris)
WBC	Word Biblical Commentary (Dallas [TX] - Nashville [TN])
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (Tübingen)
ZBK.NT	Zürcher Bibelkommentare zum Neuen Testament (Zürich)

Parte prima

SEZIONE INTRODUTTIVA

PROFILO STORICO-LETTERARIO

1. L'Apocalisse di Giovanni nella storia

C'è oggi molta curiosità intorno all'Apocalisse, ma all'interesse per il libro non corrisponde altrettanta dimestichezza con il suo contenuto, con le sue immagini e con il suo linguaggio. Generalmente, non si conosce molto più che l'iconografia cristologica dell'Agnello che regge il rotolo sigillato, quella mariana – diffusissima – della donna vestita di sole, o quella dei quattro Viventi nella rappresentazione dei quattro evangelisti, e non si va molto oltre. Non si può dire la stessa cosa per il passato. E.-B. Allo, infatti, uno dei grandi commentatori dell'Apocalisse del secolo XX, ha potuto scrivere che non basterebbe una vita per leggere tutti i commentari dell'Apocalisse[6] e la sua iperbole lascia chiaramente intendere che la storia degli influssi dell'Apocalisse giovannea è stata particolarmente intensa.

a) L'Apocalisse come libro di martirio e di utopia nei primi secoli. - L'Apocalisse è stata subito e anzitutto il manifesto del martirio cristiano[7]. È infatti con le sue parole che le *passiones martyrum* e gli storici cristiani antichi narrano la vicenda di chi patisce e muore per la fede: il martire va dove il Cristo lo conduce (Ap 14,4); i cristiani perseguitati sono le stelle del cielo travolte dalla coda del drago (12,4) e il «confessore» non accetta il titolo di «martire» per lasciarlo a Colui che solo è *martys* fedele (1,5 e 3,14). Il martire poi è colui che persevera nella sua giustizia mentre il persecutore continua nella sua empietà (22,11) e, ancora, l'apostata diviene preda della «bestia» (cfr. 13,1-8) mentre il martire è portato davanti al trono di Dio e davanti ai Vegliardi per udire il canto incessante del *Trisagion*, come Giovanni in Ap 4[8].

[6] E.-B. Allo, *Saint Jean. L'Apocalypse* (EtB), Gabalda, Paris 1921, p. CCXXXI, nota 1. Sulla storia dell'interpretazione, cfr. i commentari di W. Bousset e di E.-B. Allo e le monografie di G. Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche* (WUNT 25), Mohr-Siebeck, Tübingen 1981; G. Kretschmar, *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend* (CThM B.9), Calwer Verlag, Stuttgart 1985; G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione* (SRivBib 31), EDB, Bologna 1996, cap. I.

[7] Cfr. la definizione dell'Apocalisse di E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16), Mohr, Tübingen 1926, p. 198 (libro di un martire per martiri); quella di J. Schmid, *Zur Textkritik der Apokalypse*, in *ZNW* 43 (1950-1951) 119 (esortazione al martirio), o quella di M. Dibelius, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, in G. Bornkamm (ed.), *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1956, vol. II, p. 218 (manuale sul martirio per la Chiesa).

[8] La citazione di Ap 14,4 è nella lettera delle Chiese di Lione e di Vienne riportata da Eusebio di Cesarea in *Storia ecclesiastica* 5,1-62; la citazione di Ap 12,4 è in *Martirio di Pionio* 12,3; le citazio-

Fin dai primissimi secoli cristiani ricevette poi particolare enfasi la profezia del regno millenario di Ap 20,1-6, in cui si vedeva il punto d'arrivo delle speranze escatologiche sia giudaiche che evangeliche. Le prime si collocavano in un orizzonte intramondano[9], e da esse i millenaristi o chiliasti trassero ispirazione per aggiungere al millennio dell'Apocalisse, che non ne parlava, una straordinaria fertilità della terra se non addirittura l'appagamento edonistico degli impulsi naturali. Quanto alle promesse evangeliche che davano al problema della giustizia una soluzione soltanto escatologica, esse furono completate con la prospettiva di una giustizia instaurata già nel mondo penultimo, come preludio e preparazione del mondo ultimo.

Al dire del presbitero romano Gaio (199-217 d.C.) e di Dionigi d'Alessandria, sarebbe stato millenarista Cerinto (100 d.C. circa), il quale si sarebbe raffigurato il regno millenario come un grande banchetto nuziale accompagnato da ogni sorta di delizie. Papia (Gerapoli in Frigia, 60-130 d.C. circa) attendeva che nel regno millenario si compisse la benedizione di Isacco, con grande abbondanza di cibo e grande fertilità della terra, in particolare della pianta di vite. Giustino martire (Flavia Neapolis in Samaria, morto tra il 163 e il 167) riteneva che la credenza nel millennio fosse il contrassegno del vero credente e fu il primo – per quel che ne sappiamo – a collegarla con il testo di Ap 20. Ireneo (Lione in Gallia, 130-200 circa) è il vero teologo del millenarismo: egli, in polemica con gli gnostici negatori della salvezza del corpo e della risurrezione della carne, lo inserisce nello schema onnicomprensivo della ricapitolazione in Cristo di cui parlava Ef 1,10. Ireneo vede la storia cosmica svolgersi in sei millenni e perfezionarsi nel settimo millennio, nel quale i giusti raccoglieranno i frutti della loro sofferenza, regnando già in quella stessa creazione nella quale furono osteggiati. Il regno dei giusti, caratterizzato da una particolare feracità della terra, per Ireneo di Lione non è ancora il regno dei cieli ma un preludio terrestre che prepara alla visione e alla comunione eterna con Dio[10]. Il movimento profetico sorto attorno a Montano a partire dal 172 d.C. attendeva nei villaggi di Timio o Pepuza in Frigia la discesa dal cielo della Gerusalemme nuova di Ap 20[11]. Montanista e millenarista fu poi Tertulliano, a partire da circa il 207. Fu millenarista anche l'autore del più antico commentario ad Apocalisse a noi giunto, e cioè Vittorino di Poetovio, il quale infatti saluta con sollievo la discesa dall'Oriente dell'angelo di Ap 7,2 per ristabilire e consolidare le Chiese da quella che egli chiama *intolerabilis persecutio*. Vittorino di Poetovio va ricordato anche per avere applicato all'Apocalisse la regola della *repetitio* (più tardi chiamata *recapitulatio* da Ticonio e dai suoi imitatori), secondo la

ni di Ap 1,5, di 22,11 e la (possibile) citazione della Bestia sono ancora in Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 5.2.3; 5.1,58 e 5,2,6; e infine la citazione di Ap 4 è nella *Passione di Perpetua* 12,1-4.

[9] Cfr., ad esempio, Is 54,11-14; 65,17-25; *2Baruc* 29,5-8; *1Enoch* 10,18-19; *Libro dei giubilei* 23,26-31.

[10] Il presbitero romano Gaio e Dionigi di Alessandria sono citati da Eusebio di Cesarea in *Storia ecclesiastica* 3,28,1 e 7,24-25; Papia è citato da Ireneo di Lione in *Contro le eresie* 5,33,2-4; cfr. poi Giustino, *Dialogo con Trifone* 81,1-3 e 131,6; Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 5,31-36.

[11] Cfr. Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 5,18,2.13; Epifanio di Salamina di Cipro, *Panarion* 48,14 (PG 41,877A).

quale l'Apocalisse narra più volte le stesse cose, variando le parole e le immagini[12]. Prima e dopo, soprattutto in Oriente ma anche in Occidente, fra gli altri furono millenaristi lo Pseudo-Barnaba, l'autore dell'*Apocalypsis Pauli*, Ippolito solitamente detto di Roma, Commodiano e Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio[13].

Il chiliasmo fu combattuto e per allora sopraffatto a opera degli allegoristi alessandrini, soprattutto a opera di Origene, che accusava i chiliasti di basarsi su di una interpretazione letterale e quindi angusta della Scrittura, di Girolamo che a sua volta li accusava di giudaizzare, e poi ancora di Ticonio e della sua interpretazione spiritualizzante dell'Apocalisse, e infine a opera di Agostino di Ippona, per il quale il regno millenario di Ap 20 è iniziato con l'annunzio evangelico[14].

Anche se non divenne mai affermazione di fede comune a tutte le Chiese, il sogno millenaristico fu comunque la grande utopia cui nei primi secoli cristiani attinsero gli apologisti nelle controversie antigiudaiche o antignostiche, i martiri e i confessori nelle persecuzioni, e quanti ritenevano che il regno, inaugurato dal Cristo e chiesto quotidianamente nella preghiera del *Pater noster* dovesse portare a una sensibile palingenesi intrastorica. Vinta provvisoriamente nell'antichità, l'ideologia fu poi rivitalizzata a più riprese in Occidente, soprattutto per opera di Gioacchino da Fiore (+ 1202), dagli spiritualisti dell'alto Medioevo che a lui si ispirarono e, ancora più, all'interno di molte correnti protestantiche fino a oggi.

b) L'Apocalisse e la lettura edificante di Ticonio e della sua sequela cattolica. - Intorno alla fine del secolo IV il donatista Ticonio (Africa Settentrionale, + 390 circa) scrisse un vero e proprio trattato di ermeneutica biblica, codificando sette regole per l'interpretazione della Scrittura che poi applicò lui stesso all'Apocalisse in un commentario ora perduto, ma in qualche misura ricostruibile dai commentari dei suoi molti imitatori. Ispirata al rigorismo donatista, l'esegesi ticoniana dell'Apocalisse è anzitutto dominata dalla problematica morale: egli ad esempio riduce tutto alla grande contrapposizione tra corpo di Cristo e corpo di satana e tra veri e falsi fratelli. In secondo luogo, Ticonio spiegò l'Apocalisse facendo ampio ricorso alla sesta delle sue sette regole interpretative, quella della *recapitulatio*, secondo cui l'autore riproporrebbe gli stessi eventi più volte con immagini diverse. Oltre che risultare efficace per il superamento delle attese millenaristiche, l'esege-

[12] Per l'accenno di Vittorino di Poetovio alla persecuzione, cfr. SC 423,7,3-4. Vittorino era vescovo di Poetovio, nella Pannonia superiore (altre volte invece di *Poetovio -nis*, nome attestato in Tacito, *Storie* 3,1,2, si ha *Petavio*, *Peoavio*, *Poetavio*, *Petobio*, *Patavio*, *Petaviona*, *Petavio*; cfr. *Poetovio*, in KP, vol. IV, pp. 964-965). Secondo Martine Dulaey, Vittorino di Poetovio sarebbe morto martire non sotto Diocleziano, come solitamente si trova scritto, ma sotto Gallieno, intorno al 258-260. Le recensioni di Vittorino sono reperibili in CSEL 49 (*Recensio Hieronymi*, *recensio posterior*; J. Haussleiter [ed.]), in SC 423 (M. Dulaey [ed.]), e in PL 5,317-344 *(recensio postrema)*. Per la *repetitio* vittoriniana, cfr. G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, pp. 54-58.

[13] Cfr. *Epistola di Barnaba* 15,3-9 (inizio secolo II); *Apocalisse di Paolo* 21-22 (III secolo); Ippolito (detto) di Roma, *Commento a Daniele* 4,23,4-5 (metà secolo III); Commodiano, *Istruzioni* 1,28,43 (forse III secolo), e Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio, *Divine istituzioni* 7,13-14.24-26 (260-330 d.C. circa).

[14] Origene, *Sui principi* 2,11,2-3 (PG 11,241-243); Girolamo, *Commento a Isaia* 627C (PL 24,651); Agostino di Ippona, *La città di Dio* 20,6-18. Per Dionigi di Alessandria, cfr. Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 7,24-25.

si spiritualizzante di Ticonio era poi preziosa per predicatori e maestri di spirito. E questo spiega il grande successo del commentario ticoniano, che, purgato del suo donatismo, fu imitato quando non proprio riprodotto in una nutrita serie di commentari cattolici così che l'influsso ticoniano ha dominato l'esegesi latina dell'Apocalisse dal secolo IV al XIII[15].

Fra i seguaci cattolici di Ticonio merita una particolare menzione Beda il Venerabile, che per primo intravide la *mystica solertia* con cui Giovanni ricorre al numero « 7 » e per primo suddivise l'Apocalisse in sette visioni o parti. Si ispirarono alla sua divisione settenaria dell'Apocalisse molti autori, da Alcuino a Gioacchino da Fiore (*scripsit post* 1195), ma essa è stata riproposta all'infinito in tutte le epoche, fino ai commentatori moderni, che spesso vedono nell'Apocalisse « un settenario di settenari »[16].

c) I pochi commentatori greci dell'Apocalisse. - La tradizione interpretativa dell'Apocalisse in lingua greca è molto limitata perché il mondo orientale non beneficiò della spiritualizzazione ticoniana quale antidoto al millenarismo. Sembra da spiegare così il fatto che i greci non abbiano mai inserito l'Apocalisse nei loro lezionari liturgici[17] e che abbiano poi lasciato pochissimi commentari. E cioè: una raccolta disparata di frammenti di epoca prenicena attribuita a Origene da A. von Harnack, il primo editore (Leipzig 1911); il commento di Ecumenio; il commento di Andrea, vescovo di Cesarea di Cappadocia, e quello di Areta, successore di Andrea a Cesarea e suo imitatore[18].

[15] Sono sotto l'influsso di Ticonio le tre recensioni di Vittorino di Poetovio, le 19 *Omelie* pseudoagostiniane (G. Morin [ed.] e PL 35), i *Frammenti di Torino* (F. Lo Bue [ed.], PL Supplementum 1) e i commentari di Primasio di Hadrumetum (+ 552; PL 68 e CChr.SL 92), di Apringio di Pax Iulia (*scripsit post* 551; A. Del Campo Hernandez [ed.]), dello Pseudo-Isidoro o Pseudo-Girolamo (G. Lo Menzo Rapisarda [ed.]), di Cassiodoro (+ circa 580; PL 70), di Beda il Venerabile (Jarrow in Northumbria, Inghilterra, + 753; PL 93 e CChr.SL 121A), Ambrosio Autperto (+ 784; CChr.CM 27-27A), di Beato di Liébana, monaco nelle Asturie (*scripsit* circa 786, E. Romero Pose [ed.]), di Alcuino (+ 804, PL 100), di Aimone di Halberstadt (+ 835; PL 117), di Bruno di Asti (*scripsit* 1079; PL 165) e di Martino di León (secolo XIII; PL 209). Su Ticonio, i suoi imitatori e la *recapitulatio* ticoniana, cfr. G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, pp. 58-75.

[16] L'espressione è di R. Loenertz, *Plan et division de l'Apocalypse*, in *Angelicum* 18 (1941) 336.

[17] P. Bratsiotis (*L'Apocalypse de Saint Jean dans le culte de l'Eglise Grecque Orthodoxe*, in *RHPhR* 42 [1962] 116-121) dice come, nonostante l'esclusione dalla liturgia e dai lezionari, l'Apocalisse abbia ugualmente esercitato un molteplice influsso sulla pietà, sul culto, sull'arte e sulla letteratura ecclesiastica greco-bizantina.

[18] Ecumenio, filosofo e retore del secolo VI, discepolo del monofisita Severo di Antiochia di Siria (M. De Groote [ed.]), è da distinguere da Ecumenio vescovo di Tricca in Tessaglia, del secolo X. Andrea di Cesarea di Cappaddocia è probabilmente posteriore a Ecumenio, alle cui interpretazioni sembra opporsi ripetutamente. J. Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes* (Münchner theologische Studien 1), vol. 1/2, Zink, München 1956, p. 93, nota 1, colloca Andrea di Cesarea tra il 563 e il 614, e Id., *Der griechische Text der Apokalypse-Kommentare*, in *BZ* 19 (1931) 251, 254 colloca la stesura del commentario di Areta di Cesarea intorno all'895, aggiungendo che quel commentario è l'ultimo, per quanto ne sappiamo, della tradizione bizantina. Illustrano invece i contributi dell'esegesi nell'epoca neogreca A. Argyriou - F.K. Mpoumpoulidēs in *1900th Aniversary* [sic] *of St. John's Apokalypse. Proceedings of the International and Interdisciplinary Symposium (Athens-Patmos, 17-26 September 1995)*, Athens 1999, alle pp. 163-182 e 227-257.

L'interpretazione dei greci, esplicitamente non millenaristica[19], pur non mancando di abbondanti spunti edificanti, è però saldamente impostata in chiave storico-salvifica. Per i greci l'Agnello rivela i piani di Dio (Andrea di Cesarea di Cappadocia) dall'incarnazione alla parusia, e li mette in atto (*Scholia*, Ecumenio). Egli infatti opera con forza la salvezza degli uomini e sconfigge i loro nemici e i demoni immondi (Ecumenio), con la predicazione apostolica (Andrea di Cesarea di Cappadocia) o con flagelli e tormenti inflitti a empi e trasgressori in vista della loro emendazione (Areta di Cesarea di Cappadocia).

d) L'Apocalisse da Gioacchino da Fiore alle controversie confessionali. - Alle soglie del 1200 irruppe nell'esegesi dell'Apocalisse Gioacchino da Fiore, «di spirito profetico dotato»[20]. La sua *Expositio in Apocalypsim* ha fatto di lui il più famoso ermeneuta dell'Apocalisse del Medioevo, perché segnò il superamento dell'ecclesiologia edificante di Ticonio e dei suoi epigoni cattolici leggendo nell'Apocalisse la storia della Chiesa, epoca dopo epoca. Esse sono sette in tutto e la sesta, che è quella in cui vive lo stesso Gioacchino, vedrà lo scontro tra due ordini di uomini: spirituali da una parte e il Drago e le due Bestie dall'altra. La settima età (o seconda parte della sesta) sarà il tempo sabbatico e vedrà la sconfitta di satana. Poi la definitiva consumazione.

L'influsso di Gioacchino da Fiore fu grandissimo. Sulle sue tracce da un lato si identificò il nuovo *ordo* nella corrente più radicale del francescanesimo, chiedendo e promuovendo il rinnovamento della Chiesa anche con pratiche estremistiche ed eccentriche. Dall'altra ci fu chi, esasperando il metodo storico-ecclesiastico di Gioacchino da Fiore, fece dell'Apocalisse un vero e proprio prontuario profetico-cronologico degli eventi profani e religiosi della storia umana. Il rappresentante più famoso di questa esegesi dell'Apocalisse è Nicola di Lira (Normandia, 1270-1349), il quale, ad esempio, identificò il Figlio della Donna con Eraclio, imperatore bizantino che nel 629 d.C. liberò il Santo Sepolcro dal possesso persiano. Ma, ancora prima, rigoristi come Pier di Giovanni Olivi (+ 1298) e Ubertino da Casale (+ *post* 1328), per opporsi a Bonifacio VIII, avevano interpretato le Bestie dell'Apocalisse in chiave antipapale, aprendo la via che poi nell'epoca delle controversie confessionali fu percorsa da wickleffiti, hussiti, protestanti (come Martin Lutero, Andreas Osiander, Nicolaus Collado, Johannes Cocceius), e anglicani (come Th. Brightmann, J. Mede, E.B. Elliott). Per J. Mede o E.B. Elliott, ad esempio, il papato è la prima Bestia e la seconda Bestia è l'impero, suo complice a partire da Carlo Magno.

L'interpretazione antipapista dell'Apocalisse alimentò una rigogliosa rifioritura del millenarismo, quantunque l'attesa di un regno terreno del Cristo fosse chiaramente disapprovata dalla *Confessio augustana* (1530; art. 17,5), dai quarantadue articoli della Chiesa d'Inghilterra (1553; art. 41) e dalla *Confessio helvetica*

[19] Per Ecumenio i mille anni di Dio sono come un giorno: il giorno che va dall'incarnazione alla parusia e nel quale satana è il forte che il Cristo ha incatenato con i suoi esorcismi (M. De Groote [ed.], 249-250). Areta di Cesarea di Cappadocia poi scrive: «Di tutto questo [= dell'interpretazione millenarista] la Chiesa non ha accolto nulla» (PG 106,755B-C).

[20] Dante Alighieri, *La divina commedia. Paradiso* 12,141.

posterior (1566; art. 26). Il millennio sembrava infatti per lo meno preannunziato o dai colpi che il movimento protestantico era riuscito a infliggere all'« anticristo » oppure perché l'invincibile armata spagnolo-cattolica era stata annientata nel 1588 dalla flotta inglese-anglicana, così che l'Inghilterra sentì di potersi definire nazione eletta di Dio. Più tardi ancora sembrò che le rivoluzioni americana e francese affrettassero l'arrivo del millennio dal momento che avevano portato all'affermazione dei concetti di libertà, eguaglianza e democrazia. Il millenarismo protestantico si espresse in due diverse formulazioni che furono poi chiamate postmillenarismo (la parusia verrà *dopo* il regno millenario) e premillenarismo (la parusia verrà *prima* del regno millenario, segnando dunque uno iato molto più forte nei confronti della storia). Ma il millenarismo ispirò e continua a ispirare intere correnti religiose, come gli avventisti del settimo giorno (W. Miller, 1842), i mormoni (J. Smith jr, 1830) e i testimoni di Geova (C.T. Russel, 1879)[21].

Fra i protagonisti dell'esegesi protestantica dell'Apocalisse merita una particolare menzione J. Mede (1627; 1632). Egli tentò di spiegare le difficoltà nella trama dell'Apocalisse cercando di mettere in luce i possibili sincronismi tra un episodio e l'altro, e poi formulò per primo la singolare teoria dell'inglobamento, secondo cui le sette trombe sono inglobate nel settimo sigillo, altrimenti vuoto di contenuto. Dopo di lui, sono stati ipotizzati due, tre o più inglobamenti, e la teoria è riproposta ancora oggi, sempre da nuovi interpreti[22].

e) L'esegesi cattolica dell'Apocalisse nel 1600. - La strumentalizzazione dell'Apocalisse in chiave storico-ecclesiastica fu praticata anche da parte cattolica in senso antiluterano, ma l'esegesi post-tridentina prese anche altre due direzioni di ben diversa qualità. Il geronimita belga J. Henten (+ 1545), non in un commentario vero e proprio ma nella *Prefazione* al commentario di Areta di Cesarea, impostò l'interpretazione dell'Apocalisse in chiave di storia contemporanea all'autore, trovando nell'Apocalisse le vicende del I secolo cristiano e in particolare parlando di *synagogae abrogatio* per Ap 1-11 e di *excidium gentilismi* per Ap 12-22. J. Henten fu seguito dai gesuiti spagnoli A. Salmeron (+ 1604) e L. de Alcazar (+ 1614), e poi dall'olandese riformato Hugo Grotius (H. de Groot, *scripsit* 1644), dall'anglicano H. Hammond (+ 1653), e infine da J.-B. Bossuet (vescovo di Meaux, *scripsit* 1689), che ebbe un largo influsso sui commentatori cattolici di lingua francese attraverso i secoli XVIII-XIX, fino al secolo XX. La seconda alternativa alla pesante allegorizzazione storico-ecclesiastica dell'Apocalisse fu l'interpretazione in chiave escatologica. Per il gesuita spagnolo F. de Ribera (+ 1591) in Ap 12-20 sono preannunziati gli eventi finali della storia e soprattutto l'avvento dell'anticristo, che è da identificare con la prima Bestia, mentre la seconda Bestia è un predicatore insigne, suo precursore. F. de Ribera fu seguito, fra gli altri, dai confratelli gesuiti J.B. Viegas (+ 1599), S. Pereyra (+ 1606) e C. a Lapide (+ 1625).

[21] Sulla storia del chiliasmo in collegamento con l'Apocalisse, cfr. O. Böcher e altri, *Chiliasmus*, in TRE, vol. VII, De Gruyter, Berlin - New York 1981, pp. 723-745.

[22] Per la teoria dell'inglobamento, cfr. G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, cap. VIII.

Al riguardo, è eloquente il fatto che per il protestante W. Bousset, il quale scrisse nel 1896 e cioè in tempi non ancora ispirati dall'ecumenismo, l'esegesi cattolica del secolo XVII segni l'inizio dell'interpretazione scientifica dell'Apocalisse[23].

f) La critica storica e letteraria dei secoli XIX-XX. - La critica storica e letteraria, applicata agli studi biblici fin dai tempi dell'Umanesimo, nel secolo XIX cambiò lo studio anche dell'Apocalisse. Forma e contenuto del testo furono studiati con molta acribia per trovarvi l'eco di eventi naturali o storici contemporanei all'autore, o per mettere in luce gli indizi sia di possibili fonti, sia dell'opera redazionale che ha portato al presente testo con tutte le sue ben note incongruenze, sia filologiche sia narrative. Le ipotesi che furono prese in considerazione sono:

– quella di fonti di diversa origine messe insieme da un compilatore;

– quella di qualche precedente frammento incorporato in un'apocalisse che porta l'impronta ben precisa del suo autore;

– quella della fusione di scritti dello stesso autore in un'unica apocalisse;

– e infine quella di una revisione redazionale fatta da un discepolo particolarmente maldestro.

Nel secolo XX è stata però prevalente la tendenza ad abbandonare tesi così radicali, e molti studiosi sono tornati a considerare unitario – anzi inconfondibile – lo stile dell'Apocalisse, e addirittura ritmica e sticometrica la sua composizione[24].

Oltre che provocare la ricerca personale di molti commentatori, presentemente l'Apocalisse ispira la vita di intere comunità religiose, soprattutto di indirizzo escatologico e letteralista ed è manifesto programmatico, insieme con il libro dell'Esodo, per la fede e la prassi delle comunità che si ispirano alla teologia della liberazione e della decolonizzazione.

2. Articolazione e contenuto

a) La discussione circa il piano dell'Apocalisse. - È possibile andare all'esplorazione del difficile libro di Giovanni di Patmos solo se si ha un'idea del suo impianto letterario. Le proposte al riguardo sono molte, ma almeno due opinioni – o gruppi di opinioni – si possono in buona coscienza escludere.

La prima indicazione fuorviante è quella di ritenere che l'Apocalisse non abbia un ordine. Di fatto c'è chi, convinto che nell'Apocalisse non vi sia né una trama né un ordine, si limita a frazionare il testo per comodità del lettore con un certo numero di sottotitoli. Giovanni però a ogni pagina descrive e conteggia tre, quattro o sette elementi simili, e questo fa pensare che abbia disposto in ordine e in progressione anche l'intero libro, non solo qualche sua parte. Una seconda in-

[23] W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis* (KEK), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1906[6] (1896[1]), pp. 91-94.

[24] « Inimitabile » è definizione di M.-É. Boismard, *« L'Apocalypse », ou « les Apocalypses » de S. Jean*, in *RB* 56 (1949) 509. È propugnatore di una divisione sticometrica E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*.

dicazione fuorviante è quella di chi ritiene che l'Apocalisse sia costruita secondo uno schema chiastico. Questa lettura dell'Apocalisse comporta inevitabili forzature: la visione finale della Gerusalemme escatologica dovrebbe, ad esempio, essere messa in parallelo con i sette messaggi indirizzati dal Cristo alle sette Chiese d'Asia, e il baricentro del libro dovrebbe di conseguenza venirsi a trovare in Ap 12 o in Ap 13, testi che introducono i capitoli seguenti senza essere preparati da nulla, o in Ap 14 che dal punto di vista narrativo è il capitolo più ininfluente di tutta l'Apocalisse. Qualsiasi narratore poi, se proprio non è del tutto mediocre, mai metterebbe la scena più importante al centro della sua narrazione, né mai la terminerebbe ripetendo cose già dette. Fra l'altro, è significativo che secondo la retorica antica « si deve fare di tutto perché il discorso non vada scemando »[25]. Di fatto poi nei loro commentari i sostenitori della struttura chiastica finiscono col trattare in sordina il testo che nella loro strutturazione è al centro, e col dichiarare vertice assoluto di tutta l'Apocalisse l'ultima pagina, quella della Gerusalemme escatologica, come d'altra parte è inevitabile fare.

Presumibilmente, dunque, l'Apocalisse di Giovanni ha un ordine, e presumibilmente l'ordine non è a schema concentrico. Come è da presupporre, fino a prova contraria, per ogni scritto narrativo, l'Apocalisse procede in avanti fino a terminare in crescendo: e di fatto lo fa con un finale così grandioso come non fa alcun altro libro del NT, e non solo del NT.

b) Le due parti dell'Apocalisse (1-3; 4-22). - Molti degli interpreti che ritengono l'Apocalisse composta a sviluppo lineare e progressivo, la dividono in due parti diseguali (Ap 1-3; Ap 4-22) per almeno tre ragioni.

Anzitutto la vicenda di Ap 1-3 è ambientata a Patmos, piccola isola egea delle Sporadi, mentre nel cap. 4 la vicenda si trasferisce in cielo: la minuscola Patmos (34 chilometri quadrati) e il cielo dove Dio abita, centro dell'universo, sono così sproporzionati fra loro che il lettore non può non avvertire in Ap 4,1 una svolta strutturale, quasi anche senza rifletterci. In secondo luogo, quei primi capitoli (Ap 1-3) si interessano alla vita e ai problemi di sette Chiese locali e il Cristo è presentato come « uno simile a figlio d'uomo », mentre nei capp. 4-22 la Chiesa è l'*una sancta* dalle dimensioni cosmiche e il Cristo vi è dapprima presentato, e poi prevalentemente riproposto, come « Agnello ». La terza ragione sta nell'importanza delle due visioni iniziali, quella di Patmos e quella del trono di Dio in cielo. Ognuna delle due visioni per la propria parte è, infatti, all'origine di tutto quello che segue: la prima senza ombra di dubbio, e la seconda lo è dal momento che introduce l'immagine del trono di Dio (Ap 4,2-11), la quale sarà anche l'immagine conclusiva (22,3-5), dopo avere dominato i capitoli intermedi.

Per quello che è stato detto e per quello che si aggiungerà le due parti si possono intitolare « Il Cristo e le sette Chiese d'Asia », e rispettivamente « Piano e azione di Dio nella storia ».

[25] Quintiliano, *Istituzione oratoria* 5,12,14 (« Cavendum ne decrescat oratio »). Fra l'altro il chiasmo è rilevabile da uno che legge un testo scritto, non da uno che lo ascolta. E l'Apocalisse era destinata all'ascolto, come dice Ap 1,3.

c) I settenari e la loro importanza nella struttura narrativa dell'Apocalisse. - L'autore dell'Apocalisse ama i numeri e in particolare il numero « 7 », in base al quale costruisce segmenti importanti della sua narrazione, che da Gioacchino da Fiore in poi sono stati chiamati « settenari ». Nei settenari, dopo aver messo in scena uno o più protagonisti, Giovanni dice come essi ripetano un'azione per 7 volte, così che i settenari dell'Apocalisse si potrebbero definire « un'azione settuplice ». Si tratta di un'azione importante, poiché non può che essere importante tutto ciò che un narratore ripete di proposito e magari conteggiando le volte come spesso fa Giovanni.

I *settenari* dell'Apocalisse sono *quattro*:

1,11	Giovanni riceve il comando di scrivere alle sette Chiese d'Asia e poi di fatto in 2,1 - 3,22 segue la dettatura di sette messaggi.
6,1 - 8,1	Sono conteggiate le aperture di sette sigilli.
8,7 - 11,15	Sono conteggiati gli squilli di sette trombe.
16,2-17	Sono conteggiati i versamenti di sette coppe.

L'importanza dei quattro settenari dell'Apocalisse risulta già a partire dalla loro estensione: se si sommano i capitoli che essi coprono (Ap 2-3; 6-7; 8-11; 16-17), si raggiunge un totale di dieci capitoli su ventidue, e cioè quasi metà di tutta l'Apocalisse. Ma bisogna poi tenere conto del fatto che tre dei quattro settenari sarebbero sospesi nel nulla se non ci fossero le relative introduzioni: i sette messaggi se non ci fosse la cristofania del cap. 1, l'apertura dei sette sigilli se non ci fosse la visione del trono divino in cielo e del rotolo sigillato in mano al sovrano e, infine, il versamento delle sette coppe se non ci fosse nei capp. 12-14 la vicenda del Drago e delle due Bestie, come si vedrà. Se questo è vero, allora tutti i primi sedici capitoli sono preparazione o sviluppo dei settenari. Bisogna aggiungere poi che il resto dell'Apocalisse, dal cap. 17 alla fine, narra ciò che Dio farà nell'escatologia dopo che la sua azione nella storia, attraverso gli interventi settenari di trombe e coppe, avrà ottenuto soltanto indurimento e bestemmia.

La conclusione di non poco conto è dunque che la comprensione dell'Apocalisse passa per la comprensione dei suoi quattro settenari[26].

d) Prima parte di Apocalisse. Il Cristo e le Chiese d'Asia (Ap 1-3). - I primi otto versetti dell'Apocalisse ne preannunziano il contenuto, dicono a chi il libro è diretto e creano l'atmosfera giusta per l'ascolto. Di fatto, l'ampio titolo (Ap 1,1-2) è seguito da una beatitudine (1,3), dall'indirizzo epistolare (vv. 4-5a), da una dossologia (vv. 5b-6) e poi da due oracoli profetici: il primo dei quali rassicura circa la signoria di Dio sulla storia, mentre il secondo promette come imminente la venuta gloriosa del Cristo (vv. 7-8). La vera e propria narrazione comincia dunque in Ap 1,9-10, in cui Giovanni dà al lettore le coordinate spaziali (nell'isola di

[26] Sui settenari e per questa strutturazione dell'Apocalisse, cfr. G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*. Si ispira al criterio dei settenari, ma con qualche variante, anche C. Doglio, *Introduzione all'Apocalisse di Giovanni*, in Ghiberti (ed.), *Opera giovannea* (Logos 7), LDC, Leumann (TO) 2003, pp. 137-141.

Patmos) e temporali (nel giorno del Signore) della vicenda dei primi tre capitoli, che si riassume tutta in un'apparizione del Cristo a Giovanni e nella dettatura a lui di un messaggio per ognuna delle sette Chiese.

In tal modo, la prima parte dell'Apocalisse si lascia facilmente suddividere in due sezioni, che sono l'una antefatto (la cristofania, Ap 1,9-20) e l'altra sviluppo di un settenario (i sette singoli messaggi del Cristo alle sette Chiese, Ap 2-3), e si può intitolare: «Cristo e le sette Chiese di Asia».

e) Seconda parte. Piano e azione di Dio nella storia (Ap 4-22). - Le sezioni della seconda parte si raggruppano in tre archi narrativi.

Il primo comprende due sezioni e copre i capp. 4-8. Una visione introduttiva presenta anzitutto il trono di Dio (Ap 4,1-11), poi il rotolo sigillato che Dio regge nella sua destra (Ap 5,1-4) e infine l'Agnello (Ap 5,5-14), l'unico che in tutto il cosmo è degno e capace di aprire il rotolo e di svelarne il contenuto. Di fatto, poi, nella seconda sezione l'Agnello toglierà l'uno dopo l'altro i sette sigilli, così che questo arco narrativo può essere chiamato «ciclo del rotolo» o «ciclo della rivelazione dell'Agnello». Anche qui dunque si ripete lo schema di Ap 1-3, perché anche qui una visione (Ap 4-5) introduce a un settenario (Ap 6-7).

Fino ad Ap 8,1 le suddivisioni del testo si impongono, tanto sono evidenti. Le difficoltà sorgono al cap. 8 e si concentrano nei capp. 8-16, che sono i capitoli del secondo arco narrativo. Se però si riesce a dominare la materia di questi capitoli, l'Apocalisse di Giovanni non appare più come un rompicapo, ma diventa leggibile e intelligibile pressoché nella sua interezza.

Subito all'inizio del nuovo arco narrativo vi è un'asimmetria. Il nuovo settenario, quello dello squillo delle sette trombe (prima sezione), non è preparato da alcuna visione né motivato dalla narrazione di un qualche antefatto. Un antefatto al successivo e ultimo settenario si trova invece nei capp. 12-14. Nel cielo appare la Donna circonfusa di sole che, incinta e già alle doglie del parto, partorisce poi il Messia. Il Drago insidia il figlio di lei, lei stessa e gli altri suoi figli (Ap 12). In aiuto al Drago poi salgono una prima bestia dal mare (13,1) e una seconda dalla terra (13,11), e questa temibile triade dà vita all'idolatria nella quale la Bestia marina riceve l'omaggio degli abitanti di tutta la terra (13,3-4). Questo è l'antefatto: il suo settenario, predisposto nel cap. 15 da un rito di investitura (sette angeli vengono equipaggiati di sette coppe colme dell'ira di Dio), è poi narrato nei suoi sette elementi al cap. 16 (i sette angeli rovesciano l'ira sugli adoratori della Bestia, sul suo trono e sul suo regno). Anche qui dunque una sezione introduttiva conduce a un settenario, il quarto, quello delle coppe. Mentre però nell'arco narrativo del rotolo le sezioni erano due, qui sono tre: il settenario delle trombe (Ap 8-11, prima sezione), la sezione dell'idolatria della Bestia (Ap 12-13, seconda sezione) e il settenario delle coppe con i suoi preparativi (Ap 14-15 e Ap 16, terza sezione). Resta da dire perché i due ultimi settenari siano da includere nel medesimo arco narrativo e perché quello delle trombe non sia introdotto da alcun antefatto.

Da quello che si è detto, il settenario delle coppe è il settenario dell'ira di Dio, del quale i sette angeli «coppieri» sono evidentemente al servizio, ed è al-

trettanto chiaro che l'ira divina è riversata sul mondo dell'idolatria della Bestia: « Il primo angelo andò e versò la sua coppa contro la terra. Allora una piaga dolorosa e molesta cadde sugli uomini che avevano il marchio della Bestia e che adoravano la sua statua » (Ap 16,2); « E il quinto angelo riversò la sua coppa contro il trono della Bestia e il suo regno fu immerso nelle tenebre » (16,10). Il settenario delle coppe è dunque un settenario di flagelli antiidolatrici, che però sono flagelli non di distruzione né di castigo, dovendo indurre alla conversione, anche se di fatto portano all'indurimento: « E bestemmiarono il nome di Dio che ha potere su questi flagelli, e non si convertirono per dare a lui gloria » (16,10; e v. 11). La stessa cosa è da dire del settenario delle trombe. Per rendersene conto basta leggere la conclusione della sesta tromba: « I sopravvissuti fra gli uomini, quelli cui non fu data morte con questi flagelli, non si convertirono dalle opere delle loro mani e dal prestare culto ai demoni e agli idoli... e non si convertirono dai loro omicidi » (9,20-21).

Anche nel settenario delle trombe dunque si parla di:
- idolatria;
- flagelli contro l'idolatria;
- flagelli che dovrebbero indurre gli idolatri alla conversione;
- idolatri che però si induriscono nella loro condotta.

Questo è il motivo per cui i settenari di trombe e coppe possono essere riuniti nello stesso arco narrativo e sotto il medesimo titolo di « settenari di flagelli medicinali ». Tra i due settenari quello delle coppe è più importante dal momento che Giovanni lo introduce con la lunga narrazione degli antefatti (Ap 12-13): il motivo è che egli era preoccupato della presa che poteva avere sui cristiani delle Chiese d'Asia l'idolatria della Bestia, un'idolatria evidentemente molto più pericolosa che non quella tradizionale degli idoli.

Il terzo arco narrativo comprende Ap 17-22 e si articola in due sezioni. Dopo aver cercato di indurre alla conversione gli idolatri delle due idolatrie, e dopo averne avuto come risposta soltanto bestemmia e indurimento, a Dio non resta che la via del giudizio, perché la sua santità è inconciliabile con il male. È così che la prima sezione dell'ultimo arco narrativo è la sezione del giudizio (Ap 17-20): un giudizio quadruplice. Un angelo mostra a Giovanni prima Babilonia (Ap 17) e poi il suo giudizio (Ap 18): sulla città corruttrice di tutti i popoli, che era ricca e potente e che è oramai in macerie, si leva allora il triplice lamento funebre dei re vassalli, dei mercanti di terra e dei mercanti di mare. Dopo questo primo giudizio, il secondo è quello delle due Bestie (19,11-21), il terzo è quello del Drago (20,1-10), mentre l'ultimo è quello di Morte e Ade (20,11-15). Se si concludesse con questi giudizi, l'Apocalisse sarebbe davvero un libro di catastrofi come generalmente si crede, ma il libro di Giovanni di Patmos, che già si apriva con una beatitudine per il lettore e per l'assemblea dei suoi uditori, con la più inebriante e indicibile delle beatitudini anche si conclude. È la beatitudine dei cieli nuovi e della terra nuova (Ap 21,1), ma soprattutto della Gerusalemme che discende da Dio, tutta luce nel suo aspetto, perfetta nelle sue misure e dimensioni, preziosissima nei materiali di cui è costruita e adorna, sicura per le mura di cui è circondata, doviziosamente ricca per la gloria e l'onore che i popoli portano nel suo seno, salutifera per l'acqua

di vita che la feconda e per l'albero di vita che essa produce, e, infine, beatificante per il trono di Dio e dell'Agnello che i redenti in essa contemplano e adorano regnando nei secoli dei secoli (Ap 21-22).

f) Le due parti dell'Apocalisse e le loro sezioni. - Il piano letterario dell'Apocalisse, con il suo titolo, con l'introduzione e la conclusione epistolari, ma soprattutto con le due sezioni della prima parte e le cinque della seconda raccolte in tre cicli narrativi, può essere rappresentato nel seguente schema:

Titolo e apertura epistolare	**1,1-8**
I. Il Cristo e le Chiese di Asia	**1,9 - 3,22**
Cristofania a Patmos nel giorno del Signore	1,9-20
Settenario dei messaggi alle sette Chiese d'Asia (I settenario)	2,1 - 3,22
II. Piano e azione di Dio nella storia	**3,23 - 22,5**
a) Ciclo del rotolo o della rivelazione dell'Agnello	**4,1 - 8,1**
Visione di trono, rotolo e Agnello	4,1 - 5,12
Settenario dei sigilli o della rivelazione dell'Agnello (II settenario)	6,1 - 8,1
b) Ciclo dell'intervento medicinale di Dio contro le due idolatrie	**8,2 - 16,21**
Settenario delle trombe o dei flagelli contro l'idolatria tradizionale (III settenario)	8,2 - 9,21
Dal sesto al settimo squillo di tromba	10,1 - 11,19
La triade antidivina e l'idolatria della Bestia	12,1 - 13,18
Settenario delle coppe o dei flagelli contro l'idolatria della Bestia (IV settenario)	14,1 - 16,21
c) Ciclo dell'intervento giudiziale-escatologico di Dio	**17,1 - 22,5**
Il giudizio di Babilonia	17,1 - 19,10
Giudizio delle due Bestie, del Drago e di Morte	19,11 - 21,8
I popoli nella nuova Gerusalemme	21,9 - 22,5
Chiusa epistolare: Giovanni legittima la sua profezia e invita alla vigilanza	**22,6-21**

In tal modo, i poco più che quattrocento versetti dell'Apocalisse conducono il lettore dalla minuscola isola di Patmos e dalle piccole Chiese d'Asia alla Gerusalemme nuova dell'escatologia. Il lungo viaggio dello spirito è propiziato e reso possibile dalla parola del Cristo alle sue Chiese (Ap 1-3) e dall'azione di Dio, che con mano ferma conduce le vicende della storia secondo la sua esigente misericordia (Ap 4-22).

3. Le circostanze storiche della composizione

a) « Babilonia »: Roma o Gerusalemme? - La lettura globale dell'Apocalisse e la conseguente ambientazione storica di essa dipendono anzitutto dall'iden-

tificazione della città che nel testo è chiamata Babilonia e contro la quale l'autore è nettamente schierato. Si contrappongono, al riguardo, una minoranza che identifica Babilonia con Gerusalemme e una maggioranza che la identifica invece con Roma. Per ricostruire le circostanze della composizione dell'Apocalisse è dunque decisivo e preliminare rendersi conto se l'Apocalisse sia un libello antigiudaico o, invece, un libello antiromano.

La storia della ricerca dice che l'Apocalisse è stata intesa in chiave antiromana già ancora prima di Ireneo di Lione, il quale, fra le interpretazioni del 666 in voga al suo tempo, elenca anche *Lateinos*. Sulla stessa linea nel secolo III Ippolito (detto) di Roma e Vittorino di Poetovio identificarono con le persecuzioni imperiali la persecuzione di cui l'Apocalisse parla a più riprese[27]. Come testimonia il NT, le difficoltà per il cristianesimo nascente vennero però ancor prima da parte giudaica, e dunque l'antico argomento della persecuzione può essere invocato a proprio favore anche dai sostenitori di Babilonia-Gerusalemme. Meno ambivalenti risultano allora Ap 17 da una parte (a favore di Babilonia-Roma) e Ap 11 dall'altra (a favore di Babilonia-Gerusalemme).

In Ap 17 è detto che Babilonia siede su sette monti e che nella sua storia si succedono sette re: per i sostenitori dell'interpretazione antiromana i sette monti evocano i famosi sette colli di Roma[28] e i sette re evocano sette dei suoi imperatori. Sull'altro fronte, a partire da Ap 11, i sostenitori della tesi antigiudaica argomentano dal fatto che la città del tempio (Ap 11,1-2) e « in cui è stato crocifisso il loro Signore » (v. 8), e dunque inequivocabilmente Gerusalemme, nel v. 8 è chiamata « la grande città », così come poi lo è Babilonia in Ap 17 e Ap 18[29].

L'interpretazione tradizionale antiromana è decisamente quella da preferire. Contro di essa si obietta che ogni tentativo di identificare i sette re di Ap 17,9-10 con sette imperatori romani porta a risultati insoddisfacenti, tanto è vero che non ci si accorda su come fare i conteggi: se a partire da Giulio Cesare, da Augusto, da Tiberio o da Caligola, e se includere o escludere uno, due, o tutti e tre gli imperatori dell'anno 69 d.C., Galba, Otone e Vitellio. Anzitutto, però, gli inconcludenti calcoli dei moderni sui sette re di Ap 17,9-10 sono fuori luogo, perché Giovanni non è interessato ai primi cinque re né al sesto né al settimo, ma soltan-

[27] Cfr. Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 5,30,3; Ippolito (detto) di Roma, *L'anticristo* 50,16-17; Vittorino di Poetovio (« Ruina Babylonis, id est ciuitatis Romanae », SC 423,9,13-14).

[28] Per tutti cfr. S. Garofalo, *Sette monti, su cui siede la donna*, in O. Böcher e altri (edd.), *Kirche und Bibel. FS E. Schick*, Schöningh, Paderborn-München 1979, pp. 97-104; e K. Gentry, *Before Jerusalem Fell. Dating the Book of Revelation: an Exegetical and Historical Argument for a Pre-A.D. 70 Composition*, Christian University Press, San Francisco - London-Bethesda 1997, pp. 149, 151 (« Rome is the one city in history that has been distinguished for and universally recognizable by its seven hills », « There was no other city conceivable that was so universally noted for its seven hills »).

[29] Cfr. Ap 17,18; 18,10.16.18.19.21. Così J. Massyngberde Ford, *Revelation* (AnchB 38), Doubleday, Garden City (NY) 1980[4] (1975[1]), pp. 282-293; E. Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, SEI, Torino 1980, pp. 440-470; A.J. Beagley, *The « Sitz im Leben » of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of Church's Enemies* (BZNW 50), De Gruyter, Berlin - New York 1987, pp. 92-112; E. Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni* (SGL), Mondadori, Milano 1999, pp. 248-280; I. Provan, *Foul Spirits, Fornication and Finance: Revelation 18 from an Old Testament Perspective*, in *JSNT* 64 (1996) 91-100.

to al numero settenario della serie e al solo monarca che, essendo stato uno dei sette, sarà anche l'ottavo (v. 11). Solo di lui fa un protagonista della sua narrazione, dicendo che dapprima si riebbe da una ferita mortale (Ap 13,3.12.14) e che poi farà una ricomparsa sulla scena politica per finire però nella perdizione (17,8a.8b.11), dopo essere entrato in combutta con dieci re e dopo avere alla loro testa attaccato e distrutto la città di cui era stato sovrano (17,12-14.16). In secondo luogo, la «grande città... dove anche il loro Signore è stato crocifisso» di Ap 11,8 non è la Gerusalemme giudaica che si vorrebbe. La Gerusalemme di Ap 11 infatti è divisa in due settori. Da una parte, stanno il *naos* e gli adoratori che Giovanni deve «misurare» per metterli sotto protezione divina, i quali rappresentano senza ombra di dubbio i cristiani, e, dall'altra, stanno il cortile esterno del tempio e la città santa, che sono lasciati in potere agli *ethnē* e che saranno campo di missione per i due testimoni (anch'essi certamente cristiani perché hanno il Crocifisso come loro Signore, v. 8). Inoltre, la parte di città che è calpestata dagli *ethnē* e che in seguito diviene scenario della vicenda dei due testimoni oscilla fra dimensioni urbane (vv. 2.8), poi universali (vv. 9.10) e infine nuovamente a misura di città (v. 13). In Ap 11 dunque Gerusalemme è in primo luogo e sempre simbolo di cristiani e di pagani, e mai di qualcuno o di qualcosa che possa essere definito giudaico. In secondo luogo, essa è simbolo del mondo intero quale terreno di scontro tra le forze messianiche e quelle antimessianiche, che imiteranno i crocifissori del Signore.

A favore dell'interpretazione antiromana dell'Apocalisse si possono portare poi le seguenti conferme:

– le due idolatrie di Ap 8-16 sono difficilmente ambientabili a Gerusalemme e sono invece perfettamente ambientate nel mondo greco-romano;

– secondo la geografia fisico-politica presupposta nell'Apocalisse, Babilonia controlla un impero multietnico e multistatale, percorso da una intensa rete di commerci sia marittimi sia terrestri: impero collocato tutt'intorno a un grande mare che è il *mare nostrum* di Roma, non di Gerusalemme;

– in Ap 13 e Ap 17 si ha una più che probabile eco della saga di Nerone *redux* e *redivivus*, di cui parlano molti testi antichi (che sono evocati più sotto nella discussione circa la datazione dell'Apocalisse);

– l'epiteto di Babilonia fu dato dal giudaismo a Roma per avere essa distrutto Gerusalemme nel 70 d.C., così come aveva fatto la Babilonia storica di Nabucodonosor nel 586 a.C.[30];

[30] Roma è chiamata «Babilonia» in *4Esdra* 3,1-2.28-31; *2Baruc* 10,1-3; 11,1; 67,7; 1Pt 5,13; *Oracoli sibillini* 5,143.159. L'argomento è stato illustrato soprattutto da C.-H. Hunzinger, *Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des 1. Petrusbriefes*, in H. von Reventlow (ed.), *Gottes Wort und Gottes Land. FS H.-W. Hertzberg*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1965, pp. 67-77. Ma cfr. poi H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, voll. I-IV (München 1922-1928), qui vol. III, p. 816; A. Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, The Westminster Press, Philadelphia (PA) 1984, pp. 57-58; G.K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1999, p. 25, il quale fa osservare come non ci sia alcun testo che, prima o dopo il 70 d.C., attribuisca l'epiteto di «Babilonia» a Gerusalemme.

– la pena di morte inflitta con la spada (Ap 13,10b) o con la scure (*pelekys*, Ap 20,4) sono ambientabili nel regime giuridico romano e non in quello giudaico, dal momento che la pena di morte presso i giudei era per lapidazione[31].

b) La tribolazione delle Chiese. - Le due parti dell'Apocalisse sono risposta a un primo medesimo problema: quello della tribolazione delle Chiese d'Asia. Nella prima parte il Cristo rivolge la sua parola alle Chiese per invitarle a essere fedeli nelle prove di cui già parlava Ap 1,9 (« Io Giovanni, che condivido con voi tribolazione... in Gesù »), mentre la scena-madre da cui scaturisce la seconda parte è quella del grido dei martiri nel quinto sigillo. Da sotto l'altare celeste essi gridano a Dio il lamento dell'innocente perseguitato: « Fino a quando non vendicherai il nostro sangue, (tu che sei) sovrano santo e giusto? » (6,9-10). Il resto dell'Apocalisse è risposta a questa protesta così audace che Giovanni trovava diffusa nelle Chiese, sgomente per il martirio non vendicato dei credenti e per l'impunità dei persecutori[32]. Quanto alla persecuzione[33], doveva trattarsi, anzitutto, di scoppi di irritazione popolare nei confronti dei cristiani refrattari alle costumanze religiose e civiche, ed eventualmente di provvedimenti delle autorità a difesa dell'ordine cittadino, ma di autorità soltanto municipali[34].

Altri testi fanno riferimento però al sangue cristiano versato a più ampio raggio. Giovanni, ad esempio, dice di Babilonia che è ebbra del sangue dei testimoni di Gesù (Ap 17,6) e che in essa fu trovato « il sangue dei profeti e dei santi e di tutti coloro che furono uccisi sulla faccia della terra » (18,24). Egli chiede dunque al suo lettore di immaginare la capitale dell'impero insanguinata fino alla sazietà del sangue dei cristiani che perseguita. Nei cicli della Bestia (Ap 12-16) e del giudizio di Babilonia e della triade (Ap 17-20) si incontrano poi riferimenti alla fedeltà

[31] Per i pro e i contro dell'interpretazione antiromana di Babilonia e di quella antigiudaica, cfr. G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi* (SB 143), Paideia, Brescia 2004, pp. 21-46 (cap. 1: *Un libro contro « Babilonia »: contro Roma o contro Gerusalemme?*).

[32] Per il grido dei martiri come punto di scaturigine di tutta la seconda parte dell'Apocalisse, cfr. qui il commento ad Ap 6,9-11, pp. 173-174.

[33] Quello di *persecuzione* è un concetto soggettivo: le misure repressive prese in base alla legislazione in vigore sono sentite come persecuzione in particolari circostanze da chi ne è colpito ma le autorità non si sentono nella veste del persecutore quando applicano leggi e sanzioni. Ad esempio, il proconsole Galerio Massimo dice a Cipriano di Cartagine (+ 258) condannandolo alla decapitazione: « Con il tuo sangue sarà sancito il rispetto delle leggi » (« Tuo sanguine sancietur disciplina »; vedi *Passione di Cipriano* 3,5), e Pionio, martire a Smirne (+ 250), dice ai magistrati: « Seguite le vostre leggi, ma non fate violenza alla nostra libertà » (*Martirio di Pionio* 16,6). Lo stesso si deve dire della resistenza e dell'aggressività che di solito i gruppi sociali oppongono a nuove religioni e sètte.

[34] Solo a partire dai tempi di Plinio il Giovane si avranno processi celebrati dai magistrati provinciali e statali (cfr. *Epistole* 10.96.97), mentre si può fare l'ipotesi di un linciaggio popolare per l'uccisione di Antipa (abbreviazione di Antipatro) di cui parla Ap 2,13, e di provvedimenti di qualche municipio per spiegare il confino di Giovanni a Patmos e il carcere di cui parla Ap 2,10. Cfr., ad esempio, T.B. Slater, *On the Social Setting of the Revelation to John*, in *NTS* 44 (1998) 232-256, e K. Cukrowski, *The Influence of the Emperor Cult on the Book of Revelation*, in *RestQ* 45 (2003) 51-64. Secondo U. Riemer (*Domitian – [k]ein Christenverfolger*, in *ZRGG* 52 [2000] 75-80). Domiziano non perseguitò affatto i cristiani e le comunità d'Asia erano minacciate piuttosto dall'attrazione dei culti pagani. Non sembra dunque condivisibile quanto scrive D. Aune, *Revelation 1 - 5* (WBC 52A), Word Books, Dallas (TX) 1997, p. 78: « John was banished to the island of Patmos by a Roman emperor ».

dei fratelli fino alla morte (12,11), alla prigionia e alla morte di spada (13,10), alla minaccia di morte e alle restrizioni economiche per chi non ha il contrassegno della Bestia (13,15-17). Il pensiero va allora alle esecuzioni volute da Nerone nel 63 d.C. e alla *multitudo ingens* di cui parla Tacito negli *Annali*[35]. Le dimensioni della persecuzione sono infine ulteriormente amplificate attraverso l'uso di miti che in Ap 12-13 e in Ap 18-20 universalizzano i problemi delle Chiese asiatiche, facendo di esse un episodio del più universale conflitto tra ordine e caos.

c) Le due idolatrie. - All'origine della composizione dell'Apocalisse è poi, in misura anche più consistente, l'idolatria. Anzi, la duplice idolatria: quella tradizionale e quella della Bestia, delle quali Giovanni parla rispettivamente nel settenario delle trombe e in quello delle coppe.

In Ap 9,20-21 Giovanni parla degli idoli con formule stereotipate, perché elenca cinque materiali di cui gli idoli possono essere fatti ed elenca le azioni che gli idoli non possono eseguire: in tutti e due i casi Giovanni fa ricorso all'armamentario tradizionale dei polemisti giudaici contro l'idolatria degli altri popoli. Ma se anche il frasario è stereotipato, il problema era reale e irritante per un cristiano, perché di quella che l'uomo biblico chiama *idolatria* era permeata la vita quotidiana e ufficiale delle città. Di Efeso, ad esempio, è universalmente noto l'Artemision dov'era venerata la famosa Artemide efesina, tempio che da sedici liste su ventiquattro a noi pervenute era elencato fra le sette meraviglie del mondo antico. L'archeologia e le fonti letterarie ambientano poi a Efeso il culto di Zeus, Dioniso, Serapide, della dea-madre, di Apollo, Efesto, Demetra, eccetera. Lo stesso si deve dire delle altre città dell'Apocalisse: delle maggiori, come Smirne, Pergamo (con il famoso altare di Zeus conservato oggi a Berlino, e con l'altrettanto famoso ospedale-tempio in onore di Asclepio, dio della medicina) e Sardi (anche a Sardi si ergeva un grande tempio ad Artemide), ma anche delle minori.

Più che l'idolatria tradizionale però, per Giovanni era pericolosa e temibile l'idolatria della Bestia, la quale va interpretata con ogni probabilità come culto imperiale. Nel secolo I d.C. la vita delle metropoli e delle province andava riorganizzandosi e trovando un nuovo centro di coesione nell'omaggio al sovrano come artefice del comune benessere. Nel vissuto quotidiano l'imperatore era il dio concreto e vicino che approntava strutture e servizi sociali un po' dovunque e inviava sovvenzioni in tempo di carestie, incendi e terremoti. Tra imperatore e province c'era come uno scambio reciproco, di protezione da una parte e di gratitudine dall'altra, per cui più che di culto dell'imperatore si dovrebbe parlare di culto del «benefattore». Fra l'altro, il fenomeno era molto più diffuso in Asia che a Roma, dove il Senato cercava di contenere la tendenza all'assolutismo del *princeps*. L'Asia invece era stata la culla del culto del sovrano fin dal tempo di Alessandro Magno, ed era ora la regione più fervorosa nell'omaggio al Cesare di Roma. Giovanni vedeva allora la vera insidia per la fede delle comunità in questo spirito del tempo, fatto di culto della personalità che arrivava fino alla divinizzazione, e di senso di autosufficienza che veniva dal benessere. Oltre che libro di resistenza al-

la persecuzione come si presenta a prima vista, Apocalisse è dunque libro di resistenza allo stile di vita della *pax romana*[36].

d) Il 70 d.C. e la data di composizione. - Anche per la datazione dell'Apocalisse si fronteggiano una opinione minoritaria, la quale ambienta la composizione del libro in epoca neroniana, e una maggioritaria che, rifacendosi a Ireneo di Lione, colloca la stesura dell'Apocalisse in epoca domizianea[37].

Punti di forza dei sostenitori della datazione neroniana sono il fatto che Apocalisse avrebbe un'ambientazione ottimale solo nei turbolenti diciotto mesi seguiti al suicidio di Nerone, con il succedersi di ben tre imperatori (giugno 68 - dicembre 69 d.C.), e il fatto che nell'Apocalisse non si avverta alcuna eco degli eventi del 70 d.C. In questo quadro la venuta del Cristo sulle nubi del cielo (Ap 1,7) parlerebbe della «venuta» dell'anno 70: il Cristo sarebbe venuto per castigare Gerusalemme che lo aveva «trafitto», seminando lo sgomento nelle tribù «d'Israele». Secondo Ap 11 poi il tempio di Gerusalemme sarebbe ancora in piedi, anche se sul punto di essere «calpestato» insieme con la città dagli eserciti di Tito[38]. Questa ricostruzione tuttavia non è esente da difficoltà. Infatti, la venuta del Cristo sulle nubi del cielo di Ap 1,7 è più probabilmente la venuta escatologica che i versetti finali del libro torneranno a promettere con insistenza e solennità (22,12.20), mentre le tribù che in Ap 1,7 si battono a lutto sono le tribù «della terra»; e «terra» nell'Apocalisse non è la terra d'Israele, come dice ad esempio l'espressione «gli abitanti della terra». Ap 11, poi, come s'è visto, fa di Gerusalemme un simbolo astorico dello scontro tra cristiani e pagani, così che da Ap 11 non è possibile ricavare alcuna informazione circa la cronologia, né della città né dell'Apocalisse.

Sono argomenti a favore invece della datazione domizianea dell'Apocalisse:

[36] È eccessivo dire che l'Apocalisse è stata scritta non perché ci si trovava in difficoltà con l'ambiente, ma perché ci si difendesse dalle sue seduzioni, come fa H. Giesen, *Ermutigung zur Glaubenstreue in schwerer Zeit. Zum Zweck der Johannesoffenbarung*, in *TThZ* 105 (1996) 61-76. D.A. deSilva (*Honor Discourse and the Rhetorical Strategy of the Apocalypse of John*, in *JSNT* 71 [1998] 82) ha però ragione di scrivere: «The old paradigm of reading Revelation simply as comfort for the marginalized and persecuted will no longer hold».

[37] Cfr. Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 5,30,3 «... Non molto tempo fa, quasi nel nostro secolo, alla fine del regno di Domiziano». Datazioni più tarde non riescono a imporsi: a titolo di esempio, sostiene la datazione traianea F.G. Downing, *Pliny's Prosecutions of Christians: Revelation and I Peter*, in *JSNT* 34 (1988) 105-123. Sostengono la datazione neroniana A.A. Bell, *The Date of John's Apocalypse. The Evidence of Some Roman Historians Reconsidered*, in *NTS* 25 (1979) 93-102; K. Gentry, *Before Jerusalem Fell*, pp. 333-337; R.B. Moberly, *When was Revelation Conceived?*, in *Biblica* 73 (1992) 376-393; J.C. Wilson, *The Problem of the Domitianic Date of Revelation*, in *NTS* 39 (1993) 587-605; T.B. Slater, *Dating the Apocalypse to John*, in *Biblica* 84 (2003) 252-258. Questi autori spiegano la turbolenza politica rispecchiata nell'Apocalisse, ma non la sicurezza di sé che ha «Babilonia» mentre Giovanni scrive. G. Rojas-Flores (*The Book of Revelation and the First Years of Nero's Reign*, in *Biblica* 85 [2004] 375-391), infine, colloca la composizione dell'Apocalisse tra il 54 e il 60 d.C. (e cioè prima del terremoto di Laodicea del 60, che in Ap 3,14-22 appare florida, e prima della morte di Pietro, Paolo e Giacomo, di cui avrebbe altrimenti parlato).

[38] Così J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, SCM Press, London 1976, pp. 238-242; K. Gentry, *Before Jerusalem Fell*, pp. 165-192.

– il *testimonium Irenaei*, che è il testo più antico a datare l'Apocalisse e che colloca le visioni di Giovanni alla fine del principato di Domiziano[39];

– l'oramai lunga storia delle Chiese d'Asia che i sette messaggi di Ap 2-3 lasciano intravedere e che è difficile da concordare con l'arrivo in Asia della tradizione giovannea, solitamente e ragionevolmente messo in rapporto con la guerra giudaica[40];

– i rimandi alla saga del *Nero redivivus* e *redux*, che era ben conosciuta ai lettori di Giovanni perché nel luglio del 69 d.C. un primo sedicente Nerone tentò l'avventura nella zona egea, un altro in Asia nell'80, e un terzo nell'88-89, in epoca domizianea[41];

– l'impiego dell'epiteto di «Babilonia» che fu dato dai giudei a Roma dopo il 70 d.C., come si è già detto;

– e, infine, l'edificazione a Efeso, tra gli anni 80 e 90, del tempio provinciale in onore dei tre *sebastoi* flavi nel centro politico della città, e l'edificazione dei grandi impianti sportivi nella zona del porto che dovevano ospitare periodicamente i giochi in onore dell'imperatore. È probabile che sia stato proprio lo sconvolgimento edilizio di Efeso finalizzato al culto dell'imperatore a provocare la composizione dell'Apocalisse, con tutta la sua battaglia contro l'idolatria della Bestia[42].

4. L'autore e le tradizioni in cui si inserisce

a) Giovanni a Patmos: l'ipotesi di un soggiorno volontario. - Patmos è l'unico luogo in cui siamo certi che l'autore dell'Apocalisse ha soggiornato. Infatti, sprovvista di qualsiasi rilevanza sia storica che simbolica, la piccola isola delle Sporadi ben difficilmente fu scelta da Giovanni come scenario fittizio del suo soggiorno. Ma non c'è consenso sui motivi della sua presenza a Patmos. La tradizio-

[39] Per i due autori citati nella nota precedente il valore probante del testo di Ireneo di Lione non è affatto indiscutibile. Tuttavia, esso mostra almeno che una cronologia tardiva dell'Apocalisse nel secolo II d.C. era credibile.

[40] Efeso ha abbandonato le opere di prima, per cui è invitata a ricuperare lo stato di grazia delle origini; Pergamo fu fedele al Cristo nei giorni di Antipa, che sembrano oramai remoti nel tempo; le opere più recenti di Tiatira sono migliori che non le prime; Sardi si è fatta un nome di Chiesa viva ma non è tale nella realtà e deve tornare alle origini per riscattarsi. Per il mito del *Nero redux*, per il ricupero di prosperità da parte di Laodicea dopo il terremoto del 60-61 o per lo scadimento della vita evangelica delle Chiese, eccetera, Robinson afferma che non sono necessari tempi così lunghi da dover spostare la datazione dell'Apocalisse agli ultimi decenni del secolo I, ma due o tre anni non bastano a coprire il tempo necessario per l'arrivo dalla Giudea, la fondazione, la crescita e la decadenza delle Chiese giovannee in Asia.

[41] Per il primo *Nero redux*, cfr. Tacito, *Storie* 2,8-9; per il secondo, Dione Cassio, *Storia romana* 66,19,3, e per il terzo, Svetonio, *Nerone* 57,2 e Tacito, *Storie* 1,2,1 (cfr. poi anche *Oracoli sibillini* 3,63-75; 4,119-148; 5,28-34). Sul *Nero redivivus*, cfr. il capitolo intitolato *Nero and the Beast* in R. Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, T. and T. Clark, Edinburgh 1993 (pp. 384-452), e H.-J. Klauck, *Do They Never Come Back? «Nero Redivivus» and the Apocalypse of John*, in *CBQ* 63 (2001) 683-698.

[42] Cfr. S.J. Friesen, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family* (RGRW 116), Brill, Leiden - New York - Köln, 1993; G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, pp. 76-78.

ne antica e gran parte dei moderni traggono dalle parole di Ap 1,9c *(dia ton logon tou theou kai tēn martyrian Iēsou)* la conclusione che Giovanni fu nell'isola in stato di confino. Le interpretazioni alternative ipotizzano una motivazione apostolica o la ricerca delle condizioni adatte alla rivelazione[43].

La ricerca di un campo apostolico a Patmos da parte di Giovanni è difficilmente credibile. È ben vero che l'isola non era affatto disabitata dal momento che, anche in mancanza di ricerche sistematiche, la documentazione epigrafica occasionale la dice dotata di un ginnasio e fa di essa un centro del culto di Apollo e la sede di un tempio di Artemide. Ma, per il numero modesto di abitanti e per la mancanza di entroterra, Patmos non si proponeva affatto come campo di missione. Che Giovanni poi fosse a Patmos in cerca di rivelazioni è altrettanto improbabile.

Contro queste ipotesi i commentatori ripetono puntualmente quattro argomentazioni, sulla scia di H.B. Swete (1907²) e soprattutto di R.H. Charles (1920):

nell'Apocalisse *dia* con l'accusativo esprime la causa e non lo scopo, significando sempre « a causa di » e mai « al fine di »;

– di fatto la stessa formula nei paralleli di Ap 6,9 e 20,4 parla dell'uccisione dei martiri cristiani;

– la traduzione di *dia* con valore finale non spiegherebbe il fatto che Giovanni dica di essere, a Patmos, compartecipe con i fratelli d'Asia nella tribolazione *(thlipsis)*;

– e infine la tradizione antica ha sempre inteso Ap 1,9 nel senso giuridico di provvedimento restrittivo delle autorità contro Giovanni[44].

b) L'ipotesi di Giovanni come « vagus » a domicilio coatto. - La presenza di Giovanni a Patmos era più probabilmente dovuta a un provvedimento repressivo, per avere egli in qualche modo disturbato l'ordine pubblico con il suo proselitismo o con l'opposizione a istituzioni e consuetudini civiche.

Quanto alla configurazione giuridica della pena inflitta a Giovanni le possibilità di solito prospettate sono tre. La prima è la *damnatio ad metalla*, cioè la condanna ai lavori forzati nelle miniere, che veniva decretata esclusivamente dal tribunale dell'imperatore ed era inflitta non a chi apparteneva alle classi elevate, bensì alle persone libere di rango inferiore, oltre che soprattutto agli schiavi. La seconda e la terza possibilità erano la *deportatio in insulam* e la *relegatio in insulam*:

[43] Sono sostenitori di un esilio fittizio di Giovanni a Patmos E. Lipiński, *L'Apocalypse et le martyre de Jean à Jérusalem*, in *NT* 11 (1969) 225 (« Ne s'est trouvé qu'"en esprit" à Patmos... En réalité, c'est à Jérusalem qu'il séjournait »), e J.-P. Charlier, *Comprendre l'Apocalypse* (LiBi), Cerf, Paris 1991, vol. I, p. 67 (« Exil insulaire fictif »). Per la motivazione apostolica, cfr. invece L. Cerfaux - J. Cambier, *L'Apocalypse de Saint Jean lue aux Chrétiens*, Cerf, Paris 1955, p. 20; L.L. Thompson, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, Oxford University Press, New York - Oxford 1990, p. 173 (« John was on the island because he wanted to preach there »). Per la ricerca di rivelazioni, cfr. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, pp. 191-192, e H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (HzNT 16a), Mohr-Siebeck, Tübingen 1974, p. 41.

[44] H.B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, Macmillan, London 1907² (1906¹), p. 12; R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John* (ICC 14), T. and T. Clark, Edinburgh 1920, vol. I, pp. 21-22.

in tutti e due i casi si trattava dell'internamento o confino, in Sardegna o in Corsica, in un'isola dell'Egeo o in qualche oasi dei deserti dell'Asia e dell'Africa. Tutte e due queste pene si infliggevano a coloro che appartenevano alle classi più alte e con disponibilità di risorse economiche, perché il condannato non fosse a carico dello Stato ma potesse essere mantenuto attingendo ai suoi stessi averi. Le due pene differivano in quanto la *deportatio*, in assenza di precisazioni, era perpetua, comportava la perdita della cittadinanza, la confisca del patrimonio e la pena capitale in caso di infrazione del confino. La *relegatio* invece poteva essere anche *ad tempus*, non modificava la capacità giuridica del condannato, non comportava la confisca dei beni, né la pena di morte per il contravventore del confino.

Riguardo a tutti e tre questi modi di configurare il soggiorno forzato di Giovanni a Patmos ci sono difficoltà. Una *damnatio ad metalla* difficilmente si può ambientare a Patmos, perché nell'isola non esistono miniere. Contro la *deportatio* e la *relegatio* sta il fatto che nessun testo dell'antichità elenca Patmos fra le isole egee che la magistratura d'epoca imperiale aveva selezionato come luoghi di pena, fra le quali figuravano ad esempio le isole di Donousa, Kìnaros, Sèriphos, Gyàros nelle Cicladi, e Amorgòs nelle Sporadi[45]. Con ogni probabilità poi Giovanni era un *vagus* e il trattamento giuridico di un *vagus* o *vagabundus* era lasciato all'arbitrio delle autorità provinciali o municipali[46].

In conclusione, insieme con la tradizione antica e con la maggioranza dei moderni, si può ritenere che a Patmos Giovanni fosse al confino per qualche motivo collegato con l'annunzio cristiano, in base a un provvedimento di giustizia sommaria.

c) Un profeta in conflitto con altri profeti. - Quando rievoca la sua situazione di deportato a Patmos, Giovanni si definisce « fratello e compagno nella tribolazione » di coloro cui scrive, senza invocare titoli di superiorità. Tuttavia, egli è ben consapevole di essere superiore ai suoi interlocutori, perché si comporta come profeta, anche se non si attribuisce esplicitamente il titolo. Definisce però il contenuto del suo libro con il termine di « profezia », ad esempio in Ap 1,3 e in 22,7, e cioè nella prima e nella penultima delle sette beatitudini dell'Apocalisse, e si dice « fratello » di profeti (22,9). Quanto ai profeti-fratelli, si è fatta l'ipotesi che si tratti di collaboratori di Giovanni cui egli avrebbe affidato il suo libro perché lo

[45] Per la mancanza di testimonianze antiche su Patmos come isola di confino, cfr. soprattutto H.D. Saffrey, *Relire l'Apocalypse à Patmos*, in *RB* 82 (1975) 398.

[46] Per la buona conoscenza che aveva di almeno sette Chiese, Giovanni è spesso ritenuto un predicatore itinerante: così ad esempio D. Aune, *The Social Matrix of the Apocalypse of John*, in *BR* 26 (1981) 27 (« John was probably an itinerant prophet in the sense that he traveled a restricted circuit to a limited number of Christian congregations »), e, per Giovanni come *vagus*, cfr. G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, pp. 79-92 (cap. 4: *Giovanni di Patmos, Patmos e la persecuzione*). Ritengono invece che Giovanni fosse un personaggio ragguardevole e di classe elevata J.N. Sanders, *St John on Patmos*, in *NTS* 9 (1963) 76-77, che fa di lui un sadduceo, richiamandosi a Policrate di Efeso, secondo cui Giovanni era sacerdote e indossava il *petalon*, e M. Hengel, *La questione giovannea* (SB 120), Paideia, Brescia 1998 (Tübingen 1998), pp. 300-301 (« *Status* sociale elevato »). A parte il fatto che il fondamento di tali ipotesi storiche è quanto meno precario, resta da chiedersi quale valore avessero i titoli religiosi del giudaismo per il diritto greco-romano in Asia Minore.

portassero e lo illustrassero alle sette Chiese[47], ma l'accenno in 2,20 alla profetessa Gezabele depone a favore di un'altra ipotesi. L'attività di Gezabele è anzitutto esplicitamente ambientata nella Chiesa locale di Tiatira e non a fianco del profeta Giovanni, ed è poi presentata in termini così critici che non è pensabile come sua discepola o come latrice del suo libro. Tutto questo fa pensare che anche i profeti-fratelli di 22,9 siano profeti attivi nelle sette Chiese, in autonomia da Giovanni, se non proprio in qualche tensione o contrasto con lui.

d) Un autore della tradizione giovannea. - L'Apocalisse ha contatti terminologici e tematici con *1-2Pietro* e con l'epistolario paolino. Come 1Pt 2,5.9 parla dell'indole sacerdotale del popolo di Dio (Ap 1,6; 5,10; 20,6) e come 2Pt 3,13 parla di cielo nuovo e terra nuova (Ap 21,1), anche se quei temi potrebbero venire ai documenti in questione per vie separate: il primo da Is 65,17 e da 66,22 e il secondo da Es 19,6 o da Is 61,6. L'Apocalisse poi si apre con l'augurio di grazia e pace (Ap 1,4) come molte lettere paoline, e parla di idolotiti (Ap 2,14.20) come 1Cor 8-10 (e At 15,29; 21,25). Come 1Cor 15,26, essa dipinge *Thanatos* quale ultimo nemico a essere vinto, anche se lo fa con linguaggio diverso da quello di Paolo; parla di spiriti dei profeti (Ap 22,6b) come 1Cor 14,32, e contiene l'invocazione della venuta gloriosa (« Vieni, Signore Gesù! », Ap 22,20) di cui 1Cor 16,22b dà la formulazione aramaica. Sono poi in comune all'Apocalisse e all'epistolario paolino anche il *sygkoinōnos* di Ap 1,9 e di Rm 11,17; 1Cor 9,23 e Fil 1,7; il « Primogenito di fra i morti » di Ap 1,5 e di Col 1,18; la porta aperta di Ap 3,8 e di 1Cor 16,9; l'*en kyriō* di Ap 14,13 e di più di venti passi paolini, e il *pneumatikōs* di Ap 11,8 e di 1Cor 2,13.14. Infine Ap 17,14 e 19,16 attribuiscono al Cristo il titolo di « Re dei re e signore dei signori » come fa 1Tm 6,15[48].

Nonostante questi contatti con il paolinismo il vocabolario dell'Apocalisse, i suoi temi, i suoi simboli e il tono generale collocano l'autore in area giovannea. Al Cristo sono attribuiti i titoli di *Logos tou theou* (Ap 19,13) e di « Agnello » (*arnion*, 5,6), che hanno l'analogo nel *Logos* di Gv 1,1.14, nel *Logos tēs zōēs* di 1Gv 1,1 e rispettivamente nello *amnos tou theou* di Gv 1,29.36. Ap 7,17 dice in qualche modo che il Cristo si fa pastore, così che l'immagine è in qualche continuità con l'autodefinizione di Gesù in Gv 10,11. Sono poi in comune tra l'Apocalisse e il vangelo di Giovanni il tema della manna (Ap 2,17, e Gv 6,31.49), le frequenti immagini della vita e della luce e poi quella delle acque di vita (Ap 21,6; 22,17, e Gv 4,14; 7,37; ma cfr. Is 55,1), e poi la citazione di Zc 12,10, che, pur parlando soltanto di « trafittura », è significativamente applicata alla crocifissione sia in Ap 1,7 sia in Gv 19,34.37. Come vocabolario comune all'Apocalisse e al vangelo giovanneo, a volte anche esclusivo, gli autori poi elencano: *skēnoō* (4 volte nell'Apocalisse, detto 2 volte di Dio, e una volta nel vangelo di Giovanni, detto del *Logos*;

[47] Cfr. D. Aune, *The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22.16*, in *JSNT* 37 (1989) 111.

[48] Per la vicinanza dell'Apocalisse al paolinismo, cfr. E. Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, Fortress Press, Philadelphia (PA) 1989, pp. 85-113, e M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen und theologischen Ort* (FRLANT 140), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1986, pp. 73-83.

mai più nel NT), *nikaō* (15 volte nell'Apocalisse, una volta nel vangelo di Giovanni e 6 volte in 1Giovanni; soltanto altre 3 ricorrenze nel NT), *tērein ton logon* (2 volte nell'Apocalisse, 8 volte nel vangelo di Giovanni, e una volta in 1Giovanni), *tērein tas entolas* (2 volte nell'Apocalisse, 4 volte nel vangelo di Giovanni, e 5 volte in 1Giovanni), *hodēgein* (una volta nell'Apocalisse detto del Cristo, e una volta nel vangelo di Giovanni, detto dello Spirito), *sēmeion* (7 volte nell'Apocalisse e 17 volte nel vangelo di Giovanni), *martyria* (9 volte nell'Apocalisse e 14 volte nel vangelo di Giovanni), *alēthinos* (10 volte nell'Apocalisse e 9 volte nel vangelo di Giovanni)[49].

e) Quale Giovanni? - L'autore dell'Apocalisse si attribuisce il nome di Giovanni 4 volte: 3 all'inizio (Ap 1,1.4.9) e una alla fine del libro (22,8). Poiché egli fa ricorso a tanti elementi propri della letteratura apocalittica, bisogna anzitutto chiedersi se da quella letteratura non prenda anche la pseudepigrafia, e cioè la consuetudine di mettere uno scritto in spirituale continuità con l'opera e la tradizione di un grande protagonista religioso del passato, attribuendone a lui la scrittura. Secondo l'ipotesi pseudepigrafica, un anonimo autore della tradizione giovannea avrebbe attribuito l'Apocalisse a Giovanni figlio di Zebedeo, che per la tradizione antica è invece autore del quarto vangelo[50]. Ma nell'Apocalisse non vi sono gli indizi né i presupposti della pseudepigrafia.

Nell'Apocalisse ad esempio non vi è alcuna esaltazione agiografica dell'« autore », come si trova sia nell'AT per il Salomone del libro della Sapienza sia nella letteratura pseudepigrafica dell'intertestamento, ad esempio, per Enoc, sia infine nel NT per il Paolo delle *lettere pastorali* e per il Pietro di 1-2Pietro. Non si comprende cioè come un ammiratore di Giovanni di Zebedeo, che a lui attribuirebbe il suo scritto ritenendolo un maestro senza uguali, lo privi del suo impareggiabile titolo di apostolo e lo metta alla pari di cristiani a volte tiepidi, mediocri, inclini al compromesso e niente affatto irreprensibili. Anche Patmos non costituisce un'ambientazione celebrativa, essendo una località senza precedenti storici né biblici. Il comando di non sigillare le parole del libro (Ap 22,10) va in senso contrario all'usuale finzione pseudepigrafica del ritrovamento di un libro scritto da qualche grande personaggio del passato. L'Apocalisse poi non finge di parlare di qualche epoca anteriore, ma fa riferimento diretto alla sua situazione storica (cfr. « uno è presentemente » di Ap 17,10), anche se con linguaggio cifrato.

Se il nome di Giovanni è reale, allora possono entrare in questione Giovanni il Battista, Giovanni il Presbitero o Giovanni di Zebedeo. La sorprendente ipotesi che Giovanni il Battista abbia ispirato gran parte dell'Apocalisse e che un suo discepo-

[49] Sui rapporti tra l'Apocalisse e letteratura giovannea e neotestamentaria, cfr. J. Frey, *Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum*, in M. Hengel, *Die johanneische Frage*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1993, pp. 326-429, e il relativo *status quaestionis* (nell'edizione italiana l'appendice di J. Frey non è riprodotta).

[50] Sono sostenitori del carattere pseudepigrafico dell'Apocalisse J. Becker, *Pseudonymität der Johannesapokalypse und Verfasserfrage*, in *BZ* 13 (1969) 101-102; U. Vanni, *L'Apocalypse johannique - Etat de la question*, in J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique dans le Nouveau Testament* (BEThL 53), Duculot, Gembloux 1980, p. 28, nota 26.

lo l'abbia cristianizzata è stata bensì proposta[51] ma, com'era prevedibile, non ha incontrato alcun favore. Giovanni il Presbitero, di cui parla il solo Papia di Gerapoli, per essere preso in qualche considerazione dovrebbe essere il Presbitero autore di 2-3Giovanni (e in qualche stretto rapporto con l'autore di 1Giovanni)[52], che però *non* chiama mai se stesso « Giovanni ». Le lettere poi si occupano bensì della vita interna delle Chiese giovannee e delle loro crisi di crescita così come fa anche Ap 1-3, ma in esse i problemi delle comunità giovannee nascono da una disputa sulla venuta del Cristo « nella carne » (1Gv 4,2; 2Gv7), che poi portò alla spaccatura e alla secessione di cui parla 1Gv 2,19, mentre nell'Apocalisse l'autore polemizza con nicolaiti e gezabeliti per una diversa presa di posizione circa il consumo delle carni immolate agli idoli e, quindi, circa il rapporto da intrattenere con l'idolatria che ispirava la vita delle professioni e della città. Mentre poi l'autore delle lettere si sente coi destinatari in rapporto paterno (« Figli miei, questo vi scrivo ... », 1Gv 2,1 e *passim*; 3Gv 4), nell'Apocalisse Giovanni si dichiara ripetutamente « fratello » sia dei semplici fedeli (Ap 1,9) sia dei profeti locali (22,9; cfr. 19,10). Quanto allo stile, infine, si deve riconoscere che da un lato non c'è nulla di più monotono della 1Giovanni e dall'altro nulla di più fantasmagorico e coinvolgente dell'Apocalisse.

La tradizione antica (con pochissime eccezioni: gli alogi, o negatori del *Logos*, il presbitero romano Gaio e Dionigi di Alessandria) ritiene che autore dell'Apocalisse e del vangelo di Giovanni sia Giovanni di Zebedeo. Così fanno esplicitamente Giustino, Ireneo di Lione, Tertulliano, Clemente di Alessandria, e la loro testimonianza non è facile da disattendere, perché, ad esempio, Giustino ha scritto a distanza di pochi decenni dalla composizione dell'Apocalisse e perché Ireneo di Lione era originario dell'Asia, dove l'Apocalisse è stata scritta. I sostenitori moderni della sentenza tradizionale ritengono poi che le differenze di teologia e di stile tra Apocalisse e vangelo di Giovanni siano spiegabili a partire dalla diversità di circostanze e di genere letterario.

In ogni caso, però, depongono contro l'identità dell'autore gli argomenti che seguono:

– L'immagine che l'autore dell'Apocalisse dà di sé non è quella di chi è stato per anni a fianco di Gesù come suo discepolo, né quella del fondatore di una delle più influenti tradizioni del NT, né di chi quindi gode di quell'indiscussa autorevolezza che nel vangelo di Giovanni si attribuisce al Discepolo amato, né di quella attribuita ai dodici apostoli dell'Agnello in Ap 21,14, saldi e gloriosi fondamenti della città escatologica. È invece un profeta itinerante che trova oppositori in piccole Chiese locali e da essi vi è messo in seria difficoltà.

– Il vangelo di Giovanni e l'Apocalisse differiscono non solo nel rimandare all'AT, ma anche nella concezione che ne hanno. Il vangelo giovanneo contiene 12 citazioni anticotestamentarie esplicite e l'AT è integrato nello schema « annun-

[51] J. Massyngberde Ford, *Revelation*, pp. 28-46, cfr. in particolare p. 37.

[52] Le notizie di Papia di Gerapoli su Giovanni il Presbitero sono in Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 3,39,4. Giovanni il Presbitero è ritenuto autore dell'Apocalisse, ad esempio, da W. Bousset, J. Moffatt, E. Lohmeyer, E. Lohse, ma cfr. soprattutto J.J. Gunther, *The Elder John Author of Revelation*, in *JSNT* 11 (1981) 3-20, e M. Hengel, *La questione giovannea*, pp. 300-303.

zio-compimento» come dicono le formule: «Poiché sta scritto», «Come sta scritto», «Affinché si adempisse la parola del profeta Isaia», «Affinché si compisse la Scrittura»[53]. Nell'Apocalisse, invece, da un lato i rimandi all'AT sono nell'ordine delle centinaia, e dall'altro neanche uno di essi è introdotto da una qualche formula. L'AT poi, più che giungere a compimento, per l'Apocalisse semplicemente accade oggi, senza scarti di tempo o di sostanza. Mentre, ad esempio, in Gv 6 Gesù dà la nuova manna perché chi mangiò quella dei padri morì (vv. 31-32), nell'Apocalisse il Cristo dà o darà la manna a chi con lui combatte e vince (Ap 2,17): la manna di Mosè non è né inferiore né superata da quella del Cristo, perché nell'Apocalisse non c'è spazio per confronti, così come l'esodo di Mosè e quello del Cristo non sono cronologicamente né simbolicamente diversi ma un unico esodo (15,3).

– Quanto al vocabolario e al linguaggio, l'autore dell'Apocalisse sembra comportarsi con il patrimonio giovanneo così come si comporta con l'AT, che cita sempre sottoponendolo a personale rielaborazione[54]. Quando ad esempio nel vangelo un titolo cristologico è accompagnato dal genitivo *tou theou*, l'autore dell'Apocalisse ha l'uso assoluto del titolo («Agnello di Dio» nel vangelo di Giovanni, «Agnello» nell'Apocalisse) e viceversa (*Logos* nel vangelo di Giovanni, *Logos* «di Dio» nell'Apocalisse). Mentre poi nel vangelo giovanneo i segni sono operati da Gesù per portare alla fede nel suo nome (Gv 20,30-31), i grandi segni dell'Apocalisse sono ambientati nel cielo, non sono opera di Gesù, non devono portare alla fede, e uno di essi è l'avversario per eccellenza, il Drago (Ap 12,3). Se poi si vogliono giustificare queste discontinuità con la differenza del genere letterario, l'argomentazione non può valere a proposito, ad esempio, del concetto di «giudeo»: nel vangelo giovanneo è un concetto prevalentemente negativo, equivalente spesso al concetto di «chiuso alla fede in Gesù» e, quando è positivo, allora è con nettezza distinto dal concetto di «discepolo» («La salvezza è dai giudei», Gv 4,22). Nell'Apocalisse è invece titolo sempre del tutto positivo, negato all'Israele storico e rivendicato per la Chiesa cristiana (Ap 2,9; 3,9; 21,12-13).

– Il modo di narrare di Giovanni non è quello del quarto evangelista. In Apocalisse non vi è nulla della monotonia dei discorsi giovannei o del Gesù che commenta l'AT nelle controversie con i suoi avversari. Vi è invece una capacità ineguagliabile d'invenzione fantastica e narrativa. Se il vangelo di Giovanni si può paragonare a un fiume pigro e sonnolento, l'Apocalisse va paragonata invece a un tumultuoso torrente di montagna che attraversa paesaggi sempre mutevoli e che a volte si inabissa per riemergere più oltre. Narra, infatti, lasciando al lettore di colmare lacune narrative, chiedendogli di vedere le immagini in evoluzione metamorfica o facendogli udire un oracolo erratico alla prima persona singolare e una

[53] Cfr. le formule di citazione in Gv 2,17; 6,31; 12,14.38.39; 13,18 e 19,24. Quanto a citazioni esplicite il vangelo di Giovanni supera perfino il vangelo di Matteo, che pure è il vangelo del compimento delle Scritture. Sul ricorso dell'Apocalisse all'AT cfr. lo *status quaestionis* di S. Moyise, *The Language of the Old Testament in the Apocalypse*, in *JSNT* 76 (1999) 97-113.

[54] Cfr. qui il commento ad Ap 1,12-19, pp. 81-82 e 85-86, in cui è un primo esempio di elaborazione creativa dell'AT.

beatitudine nel bel mezzo di agitati preparativi militari (Ap 16,15), o tutt'una incalzante sequenza di analoghe frasi miscellanee e sincopate nel gran concertato finale (22,6-20).

In conclusione, sembra che l'autore dell'Apocalisse sia vissuto nell'ambito giovanneo o, meglio, paolino-giovanneo, sembra che si chiamasse davvero Giovanni, ma sembra essere un Giovanni diverso dal figlio di Zebedeo e un autore diverso dall'autore del vangelo giovanneo. Per esprimere sinteticamente tale complessità di dati letterari e storici, lo si può chiamare Giovanni «di Patmos».

5. La lingua, la logica narrativa, il simbolismo

a) Gli sconcertanti paradossi linguistici espressivi e narrativi dell'Apocalisse. - La caratteristica più appariscente della lingua dell'Apocalisse è quella dei suoi molti solecismi, tanto che per R.H. Charles il loro numero è quello più alto di tutta la letteratura antica e per E.-B. Allo il greco dell'Apocalisse è il più anomalo di tutta la letteratura greca[55].

L'Apocalisse disattende, ad esempio, le regole della concordanza: qua e là il nominativo è messo in apposizione a casi obliqui, il genitivo è concordato con l'accusativo o con il nominativo, il maschile è concordato con il femminile o con il neutro e viceversa, i participi *legōn*, *legontes* o *echōn* non sono declinati[56]. Sorprendente è poi talvolta la sequenza dei tempi, ad esempio nella narrazione dei due testimoni, che comincia con sei futuri (Ap 11,2-3.7), continua con quattro presenti seguiti da un residuo futuro (vv. 9-10) e si conclude con undici aoristi (vv. 11-13), o quella della sconfitta del Drago, dove a due futuri (20,7-8) fanno seguito cinque aoristi (vv. 9-10a).

Le spiegazioni date per la sorprendente lingua dell'Apocalisse sono molteplici, ma nessuna si è mai imposta. G.B. Wiener, nella sua opera significativamente intitolata *Disputatur de Soloecismis qui in Apocalypsi Johannea inesse dicuntur* (Erlangen 1825), attribuiva le anomalie dell'Apocalisse all'estasi profetica di Giovanni. Qualcuno le spiega a partire dall'ebraico. Altri pensano che Giovanni avesse una conoscenza difettosa del greco. Altri ancora pensano che, con i suoi provocatori sfregi alla lingua greca, Giovanni esprima la sua rivolta contro la lingua della cultura dominante. Qualche altro è infine convinto che le sgrammaticature siano volute per segnalare la presenza di un'allusione all'AT[57].

[55] E.-B. Allo, *Apocalypse*, in DB.S, vol. I, p. 308; R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, vol. I, p. CXLIII. Sui «solecismi» dell'Apocalisse, cfr. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Brescia 1997² [Göttingen 1976¹⁴]), § 136.

[56] Per una istruttiva esemplificazione di ciò che comporta la mancata declinazione di *echōn*, cfr. qui la traduzione di quel participio in Ap. 19,12, a pp. 338-339.

[57] Per la scarsa conoscenza del greco, cfr. R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, vol. I, p. CXLIV; G. Mussies, *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of St. John. A Study in Bilingualism* (NT.S 27), Brill, Leiden 1971. Per l'uso delle sgrammaticature come sfregio, cfr. A. Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis*, p. 47 («A kind of protest

Oltre che di sgrammaticature l'Apocalisse è costellata di paradossi (« Vedere la voce », « L'ottavo re è uno dei sette », « La bestia fu, non è, e sarà », « Le nozze dell'agnello », « Una donna vestita di sole », « Candeggiarono le loro vesti nel sangue »). L'autore poi ama l'*hysteron-proteron* (« Sono ricco e mi arricchii », « Aprire il libro e rompere i suoi sigilli », « Avere potere sull'albero di vita ed entrare nella città »)[58], e gli esotismi espressivi (« Darò a lui l'astro del mattino », « La terra aprì la sua bocca e inghiottì la fiumana », « Il sangue salì fino al morso dei cavalli », « Misura d'uomo che è d'angelo », « Di giorno le sue porte non saranno mai chiuse, infatti la notte là non c'è »).

L'autore dell'Apocalisse segue poi una sconcertante grammatica narrativa. Se è ancora tutta nella normalità la preferenza di Giovanni per le descrizioni seriali (quella dei quattro Viventi, dei quattro cavalieri, dei tre « Guai! », delle dodici porte e dei dodici fondamenti, eccetera), è già più fuori del normale che in Ap 17 la sconfitta della Bestia (vv. 12-14) sia cronologicamente anteposta alla distruzione di Babilonia cui la stessa Bestia contribuisce (v. 16). Nelle sue narrazioni Giovanni di Patmos lascia poi lacune molto singolari, come quando comunica al lettore il numero dei contrassegnati con il sigillo del Dio vivente scavalcando, dopo averla annunziata, l'impressione del sigillo sulla loro fronte (7,1-8), o come quando riporta il triplice lamento funebre su Babilonia senza prima aver detto che essa è stata vinta e in che modo lo è stata (Ap 18). Passando da una visione o da una vicenda all'altra, poi, Giovanni di Patmos non segnala il cambio di ambientazione, per cui in Ap 10 colloca se stesso inaspettatamente sulla terra, mentre dovrebbe trovarsi ancora in cielo (cfr. 7,9.15). Giovanni di Patmos poi mette in grave difficoltà i suoi commentatori con sorprendenti duplicati: la « salvazione » della Donna nel deserto di Ap 12,6 anticipa inutilmente quella del v. 14; la distruzione di Babilonia di 16,19 anticipa quella di 17,16 e di Ap 18; e la discesa dal cielo della Gerusalemme nuova di 21,2 anticipa quella del v. 10. Fra l'altro, Giovanni contemplerebbe la discesa di Gerusalemme una volta stando nel deserto di cui parlava Ap 17,3, e una volta stando sul monte grande e alto su cui appositamente lo trasporta l'angelo delle coppe (21,10).

Altra particolarità sorprendente è la discontinuità degli scenari, per cui Giovanni in un episodio non tiene conto di quello che agli ambienti cosmici è accaduto negli episodi precedenti. Ad esempio, dopo che il sole si è fatto nero come il crine e dopo che le stelle sono cadute dalla volta celeste come frutti avvizziti dal-

against the higher forms of Hellenistic culture »). e A.D. Callahan, *The Language of the Apocalypse*, in *HThR* 88 (1995) 468 e 470 (« The Greek language of the imperial Roman East was for the seer... a discourse in need of decolonization », « Every time the Apocalypse is repeated and heard the bonds of linguistic convention are subverted; language for that moment ceases to be an imperialist prison »). Per le sgrammaticature come rimando all'AT, cfr. G.K. Beale, *The Book of Revelation*, pp. 100-103.

[58] Il fenomeno dell'inversione è stato chiamato dai grammatici antichi *hysteron-proteron* ed è frequente nell'Apocalisse: D. Aune, *Revelation 1 - 5*, pp. 221 e 259, rimanda ad Ap 3,3.17; 5,5; 6,4; 10,4.9; 20,4-5.12-13; 22,14. L'*hysteron-proteron* presenta « una successione di avvenimenti in cui viene collocato dapprima lo stadio finale della successione medesima (che interessa particolarmente dal punto di vista emozionale e quindi urge) »: così H. Lausberg, *Elementi di retorica* (Strumenti, Linguistica letteraria), Il Mulino, Bologna 1969 (München 1967, 1949[1]), § 413, il quale fra l'altro cita come esempio Virgilio, *Eneide* 2,353: « Moriamur, et in media arma ruamus! ».

l'albero di fico (Ap 6,12.13), non dovrebbe esserci spazio per un oscuramento di un terzo del sole e di un terzo degli astri celesti (8,12), o per l'ornamento della Donna di Ap 12 con sole e stelle. Allo stesso modo, dopo che « bruciò tutta l'erba verde » (8,7) non si dovrebbe più comandare alle cavallette di non danneggiare « né l'erba della terra né vegetazione o alberi » (9,4), e se l'acqua del mare è stata cambiata in sangue in Ap 8,8, non dovrebbe esserlo di nuovo in 16,3.

b) Il vocabolario dell'Apocalisse. - Il vocabolario dell'Apocalisse (9.834 parole, di cui 916 differenti e 128 *hapax legomena*) è ricco soprattutto nei campi semantici dei numeri (10 ricorrenze di *arithmos* su 18 del NT, e poi 275 numeri fra cardinali, ordinali e frazionali), e poi degli elementi e fenomeni cosmici (cielo, terra, mare, monti, isole, fiumi, sole, luna, astri, lampi, tuoni, acqua, fuoco, terremoto, grandine...), degli animali (agnello, bestia, drago, cavalli, aquila, scorpione, leone, leopardo, orso...), e poi dei minerali, delle pietre preziose, delle professioni e delle arti (soprattutto della musica: suonatore del flauto, della cetra, della tromba; musico, cantico, cantare, ma ricorrono mercante, artigiano, nocchiero, navigante...). L'Apocalisse trae dalla versione greca dei LXX i termini caratteristici della vita e dell'apologetica giudaica[59], ma trae anche una trentina di termini dal greco non biblico, e addirittura contiene una quindicina di termini sconosciuti al greco precedente e quasi tutti assenti anche nel resto del NT. Fra di essi sorprendono il gallo-latinismo *rhedē*[60], composti ricercati come *potamophorētos*, *chalkolibanos*, *chrysoprasos*... o termini molto vicini a quelli di uso comune, ma non a essi identici (*mylinos* invece che *mylikos*, *myliaios*, *mylias*; *katēgōr* invece che *katēgōros*, e *hēmiōron* invece che *hēmiōrion)*, o espressioni molto rare come « il muggire del tuono » che si trova altrimenti solo in *Nuvole* 292 di Aristofane (cfr. Ap 10,3), o *rhypanthētō* che i lessici riprendono dall'Apocalisse per integrare la coniugazione di *rhypainō*, con quell'imperativo di cui non si avrebbe altra ricorrenza in tutta la letteratura greca.

L'alto numero di *hapax legomena*, termini rari anche nel greco extrabiblico o di forma finemente variata, e soprattutto poi la capacità dell'autore di piegare la lingua alla creazione di qualsivoglia immagine o vicenda con risultati sempre nitidi e indimenticabili, il succedersi continuo di paradossi espressivi e di intenzionali scorrettezze narrative, fanno pensare che Giovanni di Patmos fosse buon conoscitore della lingua di Omero e di Platone e che davvero i solecismi del suo greco siano intenzionali.

c) Il simbolismo e la logica simbolica dell'Apocalisse. - Per l'Apocalisse si suole parlare di « simbolismo » anche se talvolta i suoi simboli sono piuttosto tran-

[59] Cfr., ad esempio: *agapē*, *bdelygma*, *blasphēmia*, *eidōlolatrēs*, *eidōlothyton*, *entolē*, *pantokratōr*, *peirasmos*, *phylē*, *proseuchē*, *proskynein*, *skandalon*, *synagōgē*, *thysiastērion*, *pseudoprophētēs*.

[60] In latino *rheda (reda)* o *raeda (rhaeda)* è termine gallico (Quintiliano, *L'istituzione oratoria* 1.5,57) che ricorre in Cicerone, Cesare, Orazio, Vitruvio, Svetonio e Apuleio. In greco si trova solo la forma variata *rhaida* nel *Decretum Diocletiani* e il diminutivo *rhedion* presso il lessicografo Elio Erodiano (secolo II) e nell'anonima *Storia dei monaci in Egitto* (secolo V); cfr. G. Biguzzi, *Giovanni di Patmos e la cultura ellenistica*, in E. Bosetti - A. Colacrai (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 93-126.

sfigurazioni con cui Giovanni di Patmos potenzia la caratterizzazione dei suoi personaggi. L'Agnello, ad esempio, non simboleggia il Cristo ma è il Cristo, tanto è vero che è il buon pastore, che il suo sangue è il sangue del Cristo, e che è celebrato nelle liturgie celesti insieme con Dio. Il «simbolismo» dell'Apocalisse è detto cromatico dai commentatori (cfr. i colori dei quattro cavalli dei primi quattro sigilli), animale o zoomorfo (cfr. l'Agnello, il Drago, le Bestie dal mare e dalla terra)[61] o numerico (cfr. il 4 come numero cosmico, il 7 come numero dell'efficace agire del Cristo e di Dio e il «3 e mezzo» come numero dell'agire fallimentare dei loro nemici, il 12 con i suoi multipli quali numeri del popolo di Dio e il 666 come loro fallimentare metà)[62].

Anche a proposito del simbolismo è importante mettere in luce la particolare logica giovannea. Alcuni testi simbolici dell'Apocalisse sono come mosaici a tessere autonome: nella descrizione del «simile a figlio d'uomo» di Ap 1, dell'angelo possente di Ap 10, delle due bestie di Ap 13 o della grande prostituta di Ap 17, ogni parte del corpo è come un frammento significativo in sé, ma che non concorre a configurare un'immagine coerente, per cui si deve parlare di «canto di descrizione» *(Beschreibungslied)* più che di simbolismo.

C'è poi quella che può essere chiamata la «metamorfosi dei simboli»: spesso la configurazione di un simbolo non resta fissa, ma si trasforma in qualche suo tratto o interamente. La grande prostituta di Ap 17, ad esempio, diventa la città di Babilonia in Ap 18 e la Sposa dell'Agnello di 21,9 diventa la città di Gerusalemme nel versetto seguente. Sono poi in metamorfosi le due presentazioni dei 144.000, perché essi in Ap 7 ricevono sulla fronte il sigillo del Dio vivente, mentre in Ap 14 recano sulla fronte il nome (non il sigillo) di Dio e, in aggiunta, il nome dell'Agnello. Questo fenomeno della metamorfosi non è necessariamente risultato della fusione di fonti diverse, perché talvolta esso si verifica in immagini certamente unitarie: basti citare Ap 17,9 dove sette teste sono sia sette monti che sette sovrani, e poi Ap 11,8 dove la città di cui si parla è Sodoma (una città) e l'Egitto (una regione o nazione). Un ultimo esempio potrebbe essere quello di Ap 11,1 dove a Giovanni è ingiunto di misurare non solo il *naos* (comando del tutto logico), ma anche l'altare (comando già più sfuggente per l'innesco della metamorfosi), e poi di misurare gli adoratori, a proposito dei quali la canna mensoria e l'imperativo *metrēson* sono oramai del tutto fuori logica, anche se legano però questo terzo fotogramma della metamorfosi ai primi due.

I simboli dell'Apocalisse comunque non sono lasciati al caso, né all'arbitrio, né all'anarchia, ma hanno sempre un senso e una motivazione. A ragione J. Ellul si chiede perché, ad esempio, l'autore dell'Apocalisse ha parlato di sette sigilli,

[61] Sui diciassette differenti animali menzionati nell'Apocalisse, cfr. S. van Tilborg, *The Danger at Midday: Death Threats in the Apocalypse*, in *Biblica* 85 (2004) 9.

[62] Sui numeri nell'Apocalisse, cfr. L. Díez Merino, *La numerología en el Apocalipsis: un principio de hermenéutica*, in *CTom* 127 (2000) 59-98; G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, pp. 127-152 (cap. 6: *I numeri [dell'Apocalisse] e il loro linguaggio*), ed E. Corsini, *I numeri nell'Apocalisse*, in E. Bosetti - A. Colacrai (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 391-416.

sette trombe e sette coppe e non, invece, di sette scatole, sette strofinacci, sette spille[63]. In secondo luogo, è necessaria molta prudenza nel trasporre i simboli dell'Apocalisse in termini storici, e questo non solo circa l'escatologia, della quale, come noi, l'autore non conosceva le precise coordinate (la battaglia del Cristo-cavaliere, la prima risurrezione, il millennio, la Gerusalemme nuova...), ma anche per i simboli della protologia sulla quale l'autore era più informato di noi, e di cui però ha fatto una narrazione in termini fantastici e mitologici (la Donna di Ap 12 e il suo parto messianico, la battaglia in cielo, la fuga della Donna nel deserto...).

Quanto alle ragioni del linguaggio simbolico giovanneo, esso non nasce dalla volontà di sottrarre il messaggio del libro alla comprensione dei persecutori come popolarmente si dice, ma dal fatto che è più evocativo del linguaggio corrente, è meno inadeguato di esso a dire l'inesprimibile, è universale e applicabile a ogni situazione e, infine, costringe il lettore a introdursi a esso con un giovevole processo catartico[64].

6. Il libro e il suo testo

a) L'Apocalisse e il suo travagliato ingresso nel canone. - Il testo più antico che cita l'Apocalisse è il *Dialogo con Trifone* di Giustino (160 d.C. circa), anche se già Papia di Gerapoli la conobbe, secondo la testimonianza di Andrea di Cesarea di Cappadocia, che di Papia era in grado di citare gli scritti[65]. Nei secoli II e III la conoscenza dell'Apocalisse è attestata per l'Asia, per la Siria-Palestina, per l'Egitto e per le Chiese latine d'Africa, di Roma e di Gallia[66].

Pur essendo ben conosciuta in epoca antica e geograficamente molto diffusa, l'Apocalisse è tuttavia nel numero dei deuterocanonici del NT. In Asia fu rigettata dagli alogi (o negatori del *Logos*), che, combattendo il profetismo dei

[63] J. Ellul, *L'Apocalypse, architecture en mouvement* (AI), Desclée, Paris-Tournai, p. 37. Per il simbolismo dei sigilli, vedi *Excursus 3. Questioni circa il biblion di Ap 5-8*, pp. 156-157, e per il simbolismo delle trombe e delle coppe, cfr. qui il commento ad Ap 8,7-12 e ad Ap 16,1, pp. 198-199 e 288-289.

[64] Per tutto questo paragrafo e in particolare sui canti di descrizione, sulla metamorfosi dei simboli e sulla funzione del particolare linguaggio giovanneo, cfr. G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, pp. 103-126 (capitolo 5: *Una grammatica delle immagini e delle tecniche narrative [dell'Apocalisse]*).

[65] Giustino, *Dialogo con Trifone* 81,4; Andrea di Cesarea, PG 106,220B e *passim* (le opere di Papia di Gerapoli sono citate in PG 325C-D, in cui Andrea di Cesarea scrive: « Lo conferma Papia, discepolo di san Giovanni, con queste parole: "Ad alcuni, cioè agli angeli, diede potestà". E poco più sotto aggiunge: "E non assolsero il loro compito come avrebbero dovuto" »).

[66] Per l'Asia, cfr. Marcione, chiliasti e antichiliasti, Ireneo di Lione, montanisti e antimontanisti, fra cui Apollonio (circa 196 d.C.), gli alogi (o negatori del *Logos* giovanneo), Melitone di Sardi (+ 190 circa), *Martirio di Pionio* (250 d.C.). Per la Siria-Palestina, cfr. Teofilo di Antiochia (+ dopo il 181), Origene (+ 254 circa). Per l'Egitto, cfr. gli scritti di Nag Hammadi, Clemente di Alessandria (+ 215), montanisti e antimontanisti, chiliasti, fra cui Nepote di Arsinoe e antichiliasti, fra cui Origene e Dionigi di Alessandria (248-264), versioni Copte. Per Africa, Roma e Gallia, cfr. Marcione, Canone muratoriano, Lettera delle Chiese di Vienne e Lione (177 d.C.), Ireneo di Lione (180 d.C.), montanisti, fra cui Proclo e Tertulliano, e antimontanisti, fra cui il presbitero romano Gaio (199-217 d.C.) e poi l'anonima *Passione di Perpetua* (203 d.C.) e Ippolito (detto) di Roma (metà secolo III).

montanisti, miravano a sottrarre loro un libro favorevole al profetismo cristiano. A Roma fu combattuta da Marcione, probabilmente per i suoi frequenti rimandi all'AT, e dal presbitero romano Gaio per combattere, anche lui come gli alogi, il profetismo montanista. In Egitto fu Dionigi di Alessandria, discepolo di Origene, a opporsi all'Apocalisse: non però alla sua ispirazione ma solo alla sua origine apostolica. Un'analisi letteraria *ante litteram* gli permise, infatti, di negare l'identità d'autore per Apocalisse e vangelo di Giovanni, e di attribuire l'Apocalisse a Giovanni il Presbitero, di cui aveva parlato Papia di Gerapoli, perché diceva che vangelo e lettere giovannee da una parte e Apocalisse dall'altra divergono radicalmente nello stile, nella lingua e nel modo di parlare.

I padri della Chiesa palestinesi e antiocheni non elencano l'Apocalisse fra i libri sacri o non la citano[67]. Quanto all'ambito siriaco, dapprima l'Apocalisse non è citata (Afraate, *Dottrina di Addai*, unica citazione in Efrem di Nisibi), né figura nella Pešitta, giungendo a trovare qualche spazio solo a partire dal secolo VI, quando entrò nelle versioni Filosseniana e Harclense e quando venne poi citata da Giacomo di Edessa (+ 708) e commentata dal monofisita Dionigi bar-Salībī (+ 1171). Nella Chiesa bizantina convissero a lungo accoglienza e riserve: come si è visto, nei secoli VI-IX l'Apocalisse fu commentata da Ecumenio, Andrea di Cesarea e Areta di Cesarea, ma il sinodo Trullano II (Costantinopoli, 692), Giovanni Damasceno (+ 750), Fozio (secolo IX), la sticometria di Niceforo di Costantinopoli (secolo IX), Giovanni Zonara (secolo XII), non la elencano fra i libri ispirati, o documentano la perdurante disparità di giudizi a suo riguardo. Per tutta quell'epoca nelle Chiese occidentali non vi fu nulla di simile, perché l'Apocalisse fu accolta senza rilevanti eccezioni[68].

Le difficoltà che nei primi secoli hanno segnato il rapporto dell'Apocalisse con il canone sembrerebbero dunque venire dalle riserve circa la sua canonicità degli ortodossi, che combattevano chiliasmo e montanismo, e dalla non affezione e dal silenzio delle Chiese siropalestinesi, che non si sa come motivare. Gli storici del canone aggiungono come terzo motivo l'influsso di Dionigi di Alessandria, non sulla Chiesa egizia, dove esso fu superato per l'autorevolezza e l'energia di Atanasio nel secolo IV, ma su quella bizantina, tramite Eusebio di Cesarea[69]. Dionigi di Alessandria ed Eusebio di Cesarea però si limitarono a negare l'origine apostolica dell'Apocalisse, mentre le controversie antichiliaste e antimontaniste furono sia più radicali sia più ostili verso il libro di Giovanni di Patmos, depositando nelle Chiese di vaste regioni una diffidenza e una disaffezione nei suoi confronti che poi fu molto difficile superare.

La canonicità dell'Apocalisse è stata di nuovo messa in questione in epoca moderna da qualche cattolico (Tomaso de Vio o Cajetano [+ 1533]; Erasmo da Rotterdam [+ 1536]) e soprattutto da Martin Lutero, il quale in un primo tempo ri-

[67] Non elencano l'Apocalisse fra i libri sacri Cirillo di Gerusalemme, i critici citati da Eusebio di Cesarea, la sinossi dello Pseudo-Atanasio. Non la citano Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Teodoreto di Cirro.

[68] Fecero eccezione Lucifero di Cagliari (secolo IV) e Filastrio di Brescia (secolo IV), che sono autori sotto influsso greco.

[69] Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 7,25.

prese le riserve degli antichi al riguardo (1522), ma poi commentò l'Apocalisse approfittando della possibilità di usarla in senso apologetico e cioè antipapale (1528). Ovviamente, Lutero ha influito sulle confessioni che a lui si sono ispirate, ma l'Apocalisse oramai ha fra i protestanti numerosi commentatori ed estimatori.

b) La tradizione manoscritta dell'Apocalisse. - Per le difficoltà che ha avuto in Oriente a essere accettata fra i libri canonici, il testo dell'Apocalisse è stato meno ricopiato negli *scriptoria* bizantini[70]. Nonostante tutto, per merito degli studi giganteschi di H.C. Hoskier (1929) e di J. Schmid (1955-1956)[71], la storia del testo dell'Apocalisse è quella meglio conosciuta di tutto il NT, anche perché i due studiosi hanno passato in rassegna tutti i codici minuscoli, come per altri libri neotestamentari non è stato ancora possibile fare.

I testimoni del testo dell'Apocalisse sono:

– sette papiri, di cui cinque, messi insieme, contengono soltanto quarantanove versetti, essendo rilevanti per la critica testuale i soli P^{47}, del secolo III, che contiene Ap 9,10 - 17,2 (eccettuati i vv. 11,4 e 16,16) e P^{115}, un poco più tardivo, che contiene spezzoni di Ap 2; 3; 5; 6; 8-15[72];

– dodici codici onciali (o maiuscoli), dei quali sono integri solo il Sinaitico (secolo IV) e lo 046 (secolo VIII, conservato a Roma), mentre il codice Alessandrino è solo leggermente mutilo;

– duecentoottantasei codici minuscoli;

– le citazioni dei padri della Chiesa, alcuni dei quali sono più antichi di papiri e codici (Ireneo di Lione, Ippolito [detto] di Roma, Vittorino di Poetovio, *Scholia* preniceni);

– le versioni (Vetus Latina, Vulgata, Armena, Georgiana, Copta, Etiopica, Siriaca) che per la critica testuale non sono di grande utilità, dal momento che non possono rendere nella lingua di arrivo le sgrammaticature del greco.

Date le particolari circostanze della trasmissione scribale e il basso numero di manoscritti, è difficile individuare i tipi testuali, così che per l'Apocalisse non si riproducono le famiglie consuete per il resto del NT. Di fatto, invece, si verifica una parentela del Sinaitico con il P^{47} e con gli *Scholia*, ma il Sinaitico contiene

[70] L'Apocalisse non compare in alcun lezionario bizantino. I manoscritti greci che ce ne hanno trasmesso il testo sono poco più che trecento, mentre il resto del NT è testimoniato in più di cinquemila manoscritti.

[71] L'espressione è di J. Delobel, *Le texte de l'Apocalypse: Problèmes de méthode*, in J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique dans le Nouveau Testament* (BEThL 53), Duculot, Gembloux 1980. p. 151. Cfr. H.C. Hoskier, *Concerning the Text of the Apocalypse. Collation of All Existing Available Greek Documents with the Standard Text of Stephen's Third Edition, Together with the Testimony of the Versions, Commentaries and Fathers*, voll. I-II, Quaritch, London 1929; J. Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes* (Münchner theologische Studien 1, Erg. Bd. 1,1), voll. I-III, Zink, München 1955.

[72] Circa il P^{115}, di più recente pubblicazione, cfr. D.C. Parker, *A New Oxyrhynchus Papyrus of Revelation: P^{115} (P. Oxy. 4499)*, in *NTS* 46 (2000) 159-174. J. Chapa, *Il Papiro 115: qualcosa in più del numero della Bestia*, in E. Bosetti - A. Colacrai (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 311-333 (con dati e bibliografia aggiornati). Questo papiro è da aggiungere all'ultima lista di manoscritti, che è quella redatta da J.K. Elliott, *The Greek Manuscript Heritage of the Book of Revelation*, in *1900th Aniversary* [sic] *of St. John's Apokalypse. Proceedings of the International and Interdisciplinary Symposium (Athens-Patmos, 17-26 September 1995)*, Athens 1999, pp. 217-226.

molte varianti chiaramente non attendibili. A rivelarsi il migliore è invece il testo tramandato dal P115, dal codice Alessandrino, dallo Ephraemi rescriptus (che giunge solo fino ad Ap 19,5) e dai minuscoli 2053, 2062 e 2344. In pratica, dunque, quasi da tutti i punti di vista il testo dell'Apocalisse ci è pervenuto in condizioni diverse da quelle del resto del NT, e questo è vero perfino del *textus receptus* dell'Apocalisse, che Erasmo da Rotterdam trasse da un solo manoscritto, il minuscolo 1r (o 2814, ora ad Augsburg), del secolo XII, che era di qualità discreta[73].

c) L'unitarietà del libro. - L'unitarietà del libro dell'Apocalisse fu messa in discussione nel secolo XIX e continua a esserlo ancora, ma con meno frequenza e con ipotesi meno radicali. I sostenitori della non unitarietà dell'Apocalisse per il secolo XX si possono esemplificare con R.H. Charles (1921), M.-É. Boismard (1949) e D. Aune (1997). Il primo è convinto che l'Apocalisse sia un'opera incompiuta, edita non dall'autore ma da un suo maldestro discepolo. Il secondo è convinto che l'autore abbia fuso insieme due sue precedenti apocalissi, come testimonierebbe tutta una serie di doppioni. Il terzo è convinto, infine, che l'attuale Apocalisse porti i segni di due epoche e di due redazioni, nelle quali l'autore avrebbe incorporato almeno una dozzina di testi preesistenti, come direbbe l'attuale scarso legame tra gli episodi e la discontinuità di protagonisti nella trama narrativa[74].

Anche se non sono tali da imporsi, queste ipotesi hanno tuttavia una loro funzione euristica, perché aiutano a meglio rendersi conto delle innegabili anomalie dell'Apocalisse e a interrogarsi al riguardo. In particolare, a R.H. Charles si può da un lato rispondere che la particolarissima logica narrativa di Giovanni non va costretta dentro i nostri schemi, ma dall'altro va a lui concesso che almeno due frammenti sono certamente fuori ordine: Ap 3,8b e Ap 18,23c. Il primo perché, non parlando di alcuna opera della Chiesa di Filadelfia, non ha senso dopo il v. 8a («Conosco bene le tue opere»), e il secondo perché separa illogicamente la serie dei sei «Non più si troverà in te...!» (vv. 21-23b) dalla loro naturale conclusione «E però in essa si trovò...» (v. 24a). In secondo luogo, a M.-É. Boismard si deve concedere che nell'Apocalisse sono davvero presenti tre scomodi duplicati, quello delle due «salvazioni» della Donna di Ap 12, quello delle due distruzioni di Babilonia, e quello delle due catabasi della Gerusalemme escatologica. Infine, a D. Aune si può concedere che esistono bensì alcuni testi estrapolabili senza danno alla completezza narrativa e alla leggibilità di Apocalisse: ad esempio l'episodio dei due testimoni (Ap 11), il quale potrebbe venire da una o due fonti preesistenti come ipotizzano molti autori, e Ap 14, i cui episodi sono di importante commento esortativo, ma non sono essenziali all'azione narrata. L'ipotesi delle fonti però

[73] Non avendo nel suo codice il testo di Ap 22,16-21, Erasmo da Rotterdam ne fece lui stesso una retroversione dal latino al greco, fra l'altro commettendo errori grammaticali: così B. e K. Aland, *Il testo del Nuovo Testamento* (CSANT, Strumenti 2), Marietti, Genova 1987 (Stuttgart 1982), p. 8.

[74] Cfr. il titolo di R.H. Charles, *Depravation of the Text through Interpolations, Dislocations, Lacunae, and Dittographs*, in R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, vol. I, p. LVI; il titolo di M.-É. Boismard, *«L'Apocalypse», ou «les Apocalypses» de S. Jean*, in *RB* 56 (1949), e il paragrafo intitolato «Stages in the Composition of Revelation», in D. Aune, *Revelation 1 - 5*, p. CXVIII.

non è di per sé necessaria, perché le lacune e le illogicità narrative tra un episodio e l'altro dell'Apocalisse si possono spiegare, ad esempio, a partire dall'intenzionale e sorprendente lacuna nell'episodio unitario della sigillazione di Ap 7, e con il fenomeno della metamorfosi dei simboli, di cui si è parlato.

In conclusione, l'Apocalisse è probabilmente opera unitaria di un solo autore, anche se egli può aver fatto ricorso a qualche frammento preesistente. L'impressione contraria è probabilmente dovuta alla sua bizzarra logica narrativa.

d) Il genere letterario. - L'Apocalisse è ritenuta solitamente un libro apocalittico ed effettivamente si caratterizza per gli elementi presenti nella letteratura apocalittica giudaico-cristiana, come si vedrà. Ma non manca chi poi, come M. Karrer (1986), vede nell'Apocalisse uno scritto epistolare, incluso tra prescritto (Ap 1,4-5) e saluto finale (22,21)[75]. A più riprese però Giovanni di Patmos definisce il suo libro come profezia (22,7.10.18.19) e mette se stesso fra i profeti, anche se indirettamente e con circospezione, come si è visto. La presenza simultanea di questi generi all'interno dello stesso libro probabilmente dice la complessità della situazione in cui si trovava l'autore. Il quadro epistolare, che per sua natura permette più che altri di fare i nomi di chi scrive e di chi leggerà, era a Giovanni di Patmos utile per essere esplicito nell'indicare i destinatari che gli stavano a cuore. Il genere profetico poi, quello rivendicato *apertis verbis*, permetteva all'autore di mettere le Chiese di fronte al ruolo e alla responsabilità di cui egli si sentiva investito. Il genere apocalittico infine, aggiungendo alla profezia i fenomeni delle visioni e di altre esperienze carismatiche, distaccava l'autore dal gruppo dei «profeti-fratelli» attivi nelle Chiese, collocandolo a un livello superiore e consentendogli di esigere anche da essi accoglienza e ascolto.

Il genere apocalittico è nell'Apocalisse indubbiamente quello più appariscente e anche quello più ibrido e complesso[76]. Con l'espressione «letteratura apocalittica» i moderni identificano un genere letterario che è rappresentato da molte opere sia giudaiche (fra le quali il capolavoro è il libro di Daniele), sia cristiane (fra le quali il capolavoro è la stessa Apocalisse giovannea). Quanto all'origine, il genere letterario apocalittico ha preso il posto e l'eredità dei generi profetico e sapienziale in quell'epoca nuova che fu il dopoesilio. La mancata rinascita dei regni e della monarchia, la centralità data al patrimonio tradizionale e soprattutto alla legge mosaica e, più tardi, lo scontro anche armato con l'ellenizzazione imposta dai seleucidi, spiegano in qualche modo sia la continuità con il passato sia la novità dell'apocalittica. In una forma letteraria nuova gli autori apocalittici cercano di applicare la visione religiosa profetico-sapienziale ai tempi nuovi e critici dello scontro con Antioco IV Epifane e con gli altri ellenizzatori[77].

[75] Cfr., soprattutto, M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief.*

[76] Dalla presenza nell'Apocalisse di elementi apocalittici è affrettato ricavare che essa sia necessariamente pseudepigrafica, come fa J. Becker, *Pseudonymität der Johannesapokalypse und Verfasserfrage*, in *BZ* 13 (1969) 101-102, e che essa richieda una interpretazione allegorica, come afferma E. Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, p. XXXI.

[77] Sulla letteratura apocalittica e sulla intricata discussione che la riguarda, cfr. l'*Excursus 1. La letteratura apocalittica*, pp. 64-74.

Alla letteratura apocalittica sono di solito riconosciute caratteristiche ideologiche e letterarie molto vistose. Fra le prime si possono elencare:

– la visione dualistica della storia: ora il mondo è dominato dal male e i giusti sono oppressi e perseguitati, ma la vittoria finale sarà di Dio. In questa chiave di contrapposizione tra bene e male l'apocalittica si interessa alla storia e al piano di Dio che vi si realizza infallibilmente;

– la tensione escatologica: presto Dio farà giustizia ai suoi fedeli distruggendo le forze del male attraverso una catastrofe cosmica e dando inizio al nuovo mondo;

– l'attesa messianica: la vittoria sulle forze del male e l'instaurazione del regno di Dio saranno opera del Messia e/o Figlio dell'uomo, intesi talvolta come figura corporativa, talvolta come figura individuale e personale. Talvolta il regno messianico non è escatologico ma preescatologico.

Le principali caratteristiche letterarie sono invece:

– La pseudonimia o, meglio, la pseudepigrafia: l'autore reale si nasconde sotto l'autorità di un grande personaggio del passato attribuendo il suo scritto a Enoc, Mosè, Isaia, Esdra o Baruc, non solo per dare a esso autorevolezza, ma per esprimere la sua appartenenza spirituale alla scuola di quel grande maestro;

– l'antedatazione: gli autori apocalittici predatano la loro opera per potere presentare come profezia la rilettura della storia passata fino al loro tempo, e l'espediente che permette di predatare lo scritto è la finzione del suo ritrovamento, dopo essere rimasto a lungo sigillato e nascosto perché destinato a generazioni future;

– la profezia *ex eventu*: frequente è la profezia costruita dopo gli eventi in base alla conoscenza di essi;

– l'angelologia e la demonologia: le forze del bene e del male sono spesso personificate in angeli e demoni, o attraverso la simbologia animale;

– le visioni o i sogni: le rivelazioni e i messaggi sono trasmessi in sogni e visioni, in un rapimento o viaggio celeste, per insinuare che sono di origine divina;

– massiccio, infine, è il simbolismo.

Sono poi molti i generi minori cui l'Apocalisse di Giovanni di Patmos fa ricorso: vi si incontrano liturgie, preghiere, cantici e invocazioni, beatitudini e «Guai!», oracoli profetici e azioni simbolico-profetiche, esortazioni, minacce e promesse, testi autobiografici e canti di descrizione, dialoghi didattici e «carismatici», formule di legittimazione e di canonizzazione, lamenti funebri, racconti di castighi, di battaglie, di scene giudiziali, eccetera. Se Giovanni attinge a un armamentario così disparato è perché vuole premere con ogni mezzo sul suo lettore per catturarne l'attenzione, per scuoterlo e per influire sulle scelte e sulla sua prassi: e tutto perché non siano compromesse le sorti della testimonianza di Gesù in Asia. In termini di retorica antica, si potrebbe dire che Giovanni di Patmos finalizza gli elementi epidittici a quelli deliberativi[78].

[78] Cfr. uno *status quaestionis* sulle interpretazioni retoriche dell'Apocalisse in I. Smith, *A Rational Choice Model of the Book of Revelation*, in *JSNT* 85 (2002) 101-104. D.A. deSilva, *Honor Discourse and the Rhetorical Strategy of the Apocalypse of John*, in *JSNT* 71 (1998) 79-80, afferma che nell'Apocalisse non si trovano le quattro o cinque parti della *dispositio*, ma che il linguaggio di

e) I sistemi d'interpretazione dell'Apocalisse. - Giovanni di Patmos ha dato ai suoi protagonisti sembianze surreali e li ha inseriti in scenari onirici, sottraendo così il suo libro alle circostanze transitorie che l'hanno provocato. È per questo che nella storia dell'interpretazione si è creduto di poter ambientare la vicenda dell'Apocalisse in ogni possibile epoca storica, tanto che i manuali non mancano di elencare i diversi sistemi interpretativi che ne sono venuti:

– il sistema della storia contemporanea o *zeitgeschichtlich*, che vede descritta nell'Apocalisse l'epoca neotestamentaria o subapostolica, trovandovi allusioni alla guerra giudaica o alla persecuzione di Nerone;

– il sistema della storia universale o *kirchengeschichtlich*, che trova nell'Apocalisse la profezia più o meno particolareggiata delle epoche e dei protagonisti della storia della Chiesa;

– quello dell'interpretazione escatologica o *endgeschichtlich*, secondo cui quello che è descritto nell'Apocalisse si realizzerà nell'escatologia;

– e quello dell'interpretazione atemporale, secondo cui nell'Apocalisse è descritta la lotta tra bene e male, che si combatte in ogni epoca storica.

A parte gli echi che di certe usurate interpretazioni polemiche sopravvivono qua e là a livello popolare e nelle comunità a ispirazione postmillenaristica o premillenaristica, oggi il sistema interpretativo delle epoche della Chiesa non ha sostenitori a livello scientifico[79]. Pochi di numero ma dai nomi famosi sono i sostenitori dell'interpretazione escatologica o atemporale[80]. Largamente predominante oggi è l'interpretazione *zeitgeschichtlich*, a partire da due diverse identificazioni sia di Babilonia, sia della terra da cui sale la seconda Bestia.

Per B. Murmelstein (1929), ad esempio, la seconda Bestia è Erode il Grande, perché parlava la lingua dell'imperatore di Roma o Drago (cfr. *elalei hōs drakōn*), poi perché era debitore a lui del trono, e infine perché offese la sensibilità giudaica innalzando le aquile romane (cfr. l'*eikōn* di Ap 13,14) sulla porta del tempio e riproducendone l'immagine sulle monete (cfr. il *charagma* sulla destra di Ap 13,16-17). Per J. Massyngberde Ford (1975) invece la seconda Bestia è Giuseppe Flavio, lui che ha salutato «profeticamente» in Vespasiano il futuro imperatore (cfr. il titolo di *pseudoprophētēs*) e che, prendendo dalla famiglia di Vespasiano il soprannome di *Flavio*, è come se avesse preso il marchio e il nome della Bestia.

onore e disonore cui Giovanni di Patmos ricorre è vicino appunto sia all'oratoria epidittica (con cui si rafforza il coinvolgimento del lettore), sia a quella deliberativa (con cui lo si persuade e lo si porta a una decisione in base al vantaggio che ne viene).

[79] Secondo E.-B. Allo (*L'Apocalypse*, p. CCXXXII), questo metodo disconosce lo scopo e lo spirito dell'autore più che qualsiasi altro metodo. A parte il fatto che Giovanni di Patmos si dice contemporaneo del sesto sovrano di Ap 17,10, egli ha indirizzato il suo libro alle sette Chiese non per i posteri ma per loro stesse: perché comprendessero ciò che leggevano e ne traessero utilità.

[80] A cavallo dei secoli XIX-XX si ebbe una fioritura di escatologisti, ad esempio con Ph. Krementz, arcivescovo di Colonia (1833), A. Bisping (1876), R. Cornely (1897), Th. Zahn (1924, 1926), J. Sickenberger (1929 e 1939) e W. Foerster (1938). Interpretazione atemporale in qualche modo è quella di E. Lohmeyer (1926) e di G.K. Beale (1999). Anche a sfavore di queste interpretazioni sta il fatto che Giovanni di Patmos presenta la Bestia di Ap 17 come contemporanea a lui (17,10), e non come escatologica o presente in ogni tempo. Fra i moderni, ha visto nell'Apocalisse allusioni alla guerra giudaica soprattutto S. Giet (1952, 1957).

Per questi autori, la «terra» da cui viene la seconda Bestia è evidentemente la Giudea. Per altri, la terra è invece l'Asia Minore. Questa interpretazione di «terra» ha a suo favore la continuità di tempo e di collocazione geografica della seconda parte dell'Apocalisse con la prima, che è ambientata a Patmos e destinata a sette Chiese d'Asia, non di Giudea. Venendo dall'Asia Minore, per P. Touilleux (1935) la seconda Bestia sarebbe il culto di Cibele, i cui sommi sacerdoti manifestavano il loro lealismo a Roma prestando culto all'imperatore regnante. Per la maggioranza degli interpreti il falso profeta è invece da identificare con questa o quella delle istituzioni che promuovevano il culto imperiale in Asia: il partito filoromano (J. Weiss, 1904), il sacerdozio del locale culto imperiale (R.H. Charles, 1920; M. Rist - L.H. Hough, 1989) o il *koinon Asias*, e cioè l'assemblea dei rappresentanti delle varie città asiatiche che si riuniva una volta l'anno e organizzava riti, feste, giochi e costruzioni di nuovi templi imperiali (W. Bousset, 1896; W.M. Ramsay, 1904; W. Barclay, 1959; S.R.F. Price, 1984; S. Friesen, 1993).

7. Il pregio letterario ed estetico dell'Apocalisse

Insieme con il Cantico dei cantici, con il libro di Giobbe e con quello del Qohelet, il libro dell'Apocalisse è uno dei libri più belli della Bibbia e della letteratura universale. Non per nulla, come si è già ricordato, Girolamo ha scritto dell'Apocalisse: «Ogni lode è impari al merito»[81]. L'autore dell'Apocalisse ricorre istintivamente – e quindi da vero artista – al linguaggio e alla strumentazione che solitamente concorrono a creare l'opera d'arte. Lo fa anzitutto con le immagini e con i simboli: con l'immagine dell'Agnello che apre i sigilli del rotolo divino, l'autore ad esempio sa dire mirabilmente quello che in Ap 1,1 dice con linguaggio teologico. Egli poi colloca in luoghi sempre particolarmente fascinosi le vicende che narra: in un'isola quella della prima parte, e oltre la porta del cielo quella della seconda, mentre poi il deserto e un monte elevato saranno i suoi punti di osservazione del trapasso dalla storia all'escatologia. Luoghi dalle connotazioni particolarmente suggestive sono poi i quattro angoli della terra (Ap 7,1), la voragine dell'abisso (Ap 9,2; 20,1), il grande fiume Eufrate (9,14; 16,12), l'arenile del mare (10,2; 12,18), il luogo chiamato in ebraico *Harmagedōn* (16,16), la spianata della terra (20,9), la piazza della città ostile o quella della città escatologica (11,8; 21,21). La natura o la vita poi sono colte nelle manifestazioni più liriche o più drammatiche: le nubi del cielo, la tempesta di lampi e tuoni, lo scendere improvviso delle tenebre e le stelle cadenti, la grandine e il terremoto, i fiumi e le sorgenti. E poi il parto e il lamento funebre, l'arrivo improvviso e la cena, la musica della cetra o del flauto e il canto, il lavoro alla mola o quello notturno al lume

[81] Girolamo, *Epistole* 53, *A Paolino* 8 («Laus omnis inferior est», PL 22,548). Fra i moderni basti citare gli apprezzamenti di: R.H. Charles («There is no sublimer work in the whole Bible»); J.A. Montgomery («The most amazingly independent literary production in the whole of the Bible», «One of the most remarkable compositions in all literature»); E.-B. Allo («Images d'une magnificence effrayante», «Un auteur de génie»).

fioco della lucerna, il commercio di metalli preziosi, profumi, cibi e oggetti raffinati, la voce di sposo e sposa, la sfrontatezza della prostituta e i raggiri dei falsi profeti, il vendere e il comprare, il carcere e la morte di spada, il fumo di un incendio o gli spalti di una città di sogno, gli inni e le prostrazioni del culto, la guerra e il pasto macabro degli uccelli ai cadaveri insepolti, lo sfarzo nel vestire e la nudità, il mordersi la lingua per il dolore e l'asciugare le lacrime dall'occhio di chi piange, la fatica della fedeltà e il difficile passaggio attraverso la tribolazione.

Come ogni artista, Giovanni di Patmos poi deforma la realtà con l'enfasi e con la riduzione di ciò che descrive, a due poli estremi. L'enfasi è facilmente detta con la statistica circa l'aggettivo *megas* (80 ricorrenze) o circa i termini «oro, aureo» (24 ricorrenze su 44 del NT), e poi con le misure della grandine («dalle dimensioni di un talento»)[82], con il numero degli angeli delle liturgie celesti («Miriadi di miriadi e migliaia di migliaia») o della folla «che nessuno poteva contare», con le dimensioni delle mura della città escatologica o del fiotto di sangue che fuoriesce dal tino del giudizio e, per milleseicento stadi, sale fino al morso dei cavalli. In tutta l'Apocalisse, poi, l'autore colloca la folla dei suoi protagonisti su due fronti dai confini invalicabili e descrive l'abisso della corruzione da una parte e l'apice del sublime dall'altra, l'impero del male e quello del bene, con tutti i loro eserciti, le loro armi, le vittorie e le sconfitte, il giudizio e la ricompensa. Giovanni di Patmos poi ha il gusto delle serie e delle enumerazioni, ma nello stesso tempo è libero dalla loro rigidità e dai loro limiti. Le effettive rivelazioni dell'Agnello, infatti, si arrestano alla sesta apertura di sigillo e i flagelli antiidolatrici alla sesta tromba e alla quinta coppa, mentre del terzo «Guai!» non è detto dove inizi e dove finisca.

Giovanni di Patmos rivela poi una grande abilità sia nel progettare l'intero libro, sia nel coinvolgere il lettore, nell'incidere sulle sue convinzioni e nel condizionarne le scelte. Tutta la narrazione comincia in sordina (una piccola isola egea, un giorno di festa ma in terra di soggiorno obbligato), e si chiude invece con l'avvento della beata eternità. Il filo letterario che congiunge gli episodi della narrazione è quello dell'autobiografia: «Mi trovai..., udii..., vidi... "Scrivi!"», così che l'«io» di Giovanni porta gli ascoltatori sempre di nuovo nel mezzo e nel vivo delle visioni. E li porta sempre dalla parte giusta, scuotendoli con immagini forti per tenerli lontani da un fronte, e blandendoli con visioni seducenti per ottenere la loro adesione all'altro. L'Apocalisse è dunque un libro che intende esortare più che insegnare, ma l'esortazione si esprime soprattutto nel dipingere la storia come campo di battaglia in cui non si può essere né incerti né neutrali.

I difetti estetici dell'Apocalisse sono anzitutto l'eccessiva enfasi, i toni da fanfara[83] e l'eccessiva accelerazione del ritmo narrativo, che trova qualche pausa soltanto nelle liturgie e nei loro inni. Qualche testo è segnato dalla ripetitività e dalla stanchezza inventiva, come il settenario delle trombe e come gli annunzi angelici di Ap 14. Per questo difetto di equilibrio e per il suo movimentato ritmo, l'Apoca-

lisse non è paragonabile a un'opera dell'arte greco-classica ma di quella ellenistica: non è come il doriforo di Policleto o come l'auriga di Delfi, bensì come la gigantomachia dell'altare di Zeus a Pergamo o come il Laocoonte vaticano, in cui gli eroi si contorcono scompostamente nella battaglia e nel dolore. Quanto alla cultura ellenistica e al suo stile di vita, Giovanni li osteggiava trovandoli troppo imbevuti di idolatria, mentre egli li avrebbe voluti interamente al servizio del Cristo, « re dei re e signore dei signori ». Ma deve esserne stato segretamente sedotto.

8. La permanente attualità dell'Apocalisse

Nei secoli l'Apocalisse è stata molto commentata perché costringe a pensare, ma anche molto « adoperata » perché aiuta ad agire, e non in una sola direzione. La storia dei suoi effetti in questi due millenni dice che è facile sentirsi interpretati e mossi da una sua pagina o da una sua immagine. Nata come scritto di pressante esortazione a sette Chiese locali e come libro di battaglia contro la Bestia che tutta l'ecumene adorava, è poi subito divenuta libro di utopia per i millenaristi del millenarismo materiale e grossolano, ma anche di quello spirituale e mitigato. Con la stessa facilità di appropriazione, diventò poi un libro edificante che invitava a essere cittadini della città di Dio e non della città di satana. Ma già nei secoli del difficile rapporto con la politica imperiale l'Apocalisse era stata libro di martirio, di battaglia e di resistenza. Apparve poi un libro intriso di storia e come tale fu strappato dalle mani dei maestri di spirito e fu riportato nel bel mezzo della vita vissuta e combattuta, quale prontuario profetico-cronologico delle epoche e degli eventi passati di cui bisognava capire il senso, e di eventi temuti o vagheggiati per il futuro. Poi fu purtroppo anche arma di offesa e di guerra religiosa. E fu infine manuale di esercizio letterario per la identificazione di strati redazionali o di fonti diverse, cucite insieme maldestramente. Ora è piuttosto libro di escatologia, o di riflessione sul bene e sul male che in ogni tempo non cessano di scontrarsi, o libro che contiene una illuminante teologia della storia.

Il fatto che l'Apocalisse sia a casa sua in situazioni così diverse dice la sua potenziale e perenne attualità. Quanto a noi, come le Chiese d'Asia, anzitutto anche la nostra generazione cristiana è posta di fronte all'alternativa tra coerenza e compromesso, tra resistenza e resa o, in termini più sfumati, tra radicalità delle esigenze evangeliche e dialogo con la sensibilità ambientale. In secondo luogo, l'Apocalisse è attuale perché insegna a illuminare i drammi del presente con la tensione escatologica, con la luce e la speranza che vengono dal futuro. In terzo luogo, infine, la storia degli influssi dell'Apocalisse dice che essa è un « vangelo eterno » (Ap 14,6) capace di alimentare le utopie, le battaglie e le rivoluzioni di chi in ogni tempo, dentro e fuori dalla Chiesa, sogna un mondo meno servo e meno ingiusto.

Parte seconda

TRADUZIONE E COMMENTO

TITOLO E APERTURA EPISTOLARE

Ap 1,1-8

1 [1]Rivelazione di Gesù Cristo, che Dio diede a lui perché manifesti ai suoi servi le cose che devono presto accadere, e che egli comunicò ( )[1] mediante il suo angelo al servo suo Giovanni. [2]Egli attesta la parola di Dio e la testimonianza di Gesù Cristo, (narrando) le visioni che ha avuto.

[3]Beato il lettore e coloro che ascoltano le parole della profezia e ne mettono in pratica il contenuto. Il tempo infatti è prossimo.

[4]Giovanni alle sette Chiese che sono nell'Asia: « Grazia a voi e pace da colui che è, che era e che viene, dai sette spiriti che sono al cospetto del suo trono, [5]e da Gesù Cristo, il testimone degno di fede, il primogenito di fra i morti, il principe sui re della terra ».

– « A colui che ci ama e con il suo sangue ci ha redenti dai nostri peccati, [6]facendo di noi un regno (e costituendoci) sacerdoti per Dio, Padre suo, a lui la gloria e la potenza per i secoli [dei secoli] ».

– « Amen! ».

– [7]« "Ecco! Egli viene sulle nubi" e ogni occhio "lo vedrà", soprattutto coloro che "lo trafissero. A suo motivo si percuoteranno" tutte "le tribù della terra" ».

– « Sì! Amen! »

[8]– « Io sono l'alfa e l'omega », dice il Signore Dio, colui che è, che era e che viene, il Pantokratōr ».

[1] Qui e lungo la traduzione viene segnata con le parentesi tonde ( ) l'omissione di una parola o espressione greca in italiano pleonastica. Sono poi messe fra parentesi tonde le parole o espressioni aggiunte per amore di comprensibilità, mentre con le parentesi quadre [ ] sono segnalate le varianti testuali per la cui accettazione o per il cui rifiuto i curatori di *The Greek New Testament* (Stuttgart 1994[4]) e di *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 1993[27]) non si sono pronunziati. Inoltre, lungo la traduzione i riferimenti all'AT sono riportati fra virgolette.

L'apertura dell'Apocalisse è ispirata a un'abile strategia retorica più che alla volontà di subito conquistare il lettore con la bellezza delle immagini. I vv. 1-2 sono infatti una specie di titolo[2] e, presentando il contenuto del libro come rivelazione, dicono di essa l'origine, i mediatori, i destinatari, l'oggetto, le forme e la finalità. In quei versetti l'autore consegna al lettore anche il suo nome, e soprattutto inquadra il proprio compito di mediatore nella traiettoria che porta la rivelazione da Dio ai servi di Dio, così che i destinatari del libro debbono subito misurarsi con la sua pretesa di ottenere un ascolto senza riserve. Poi, avendo in tal modo legittimato il proprio scritto, Giovanni di Patmos ne ravviva subito lo stile con una beatitudine (Ap 1,3).

Nel prescritto epistolare che segue (Ap 1,4-5a) l'autore si mette nel ruolo del mittente per indirizzare alle sette Chiese d'Asia la rivelazione di cui si dice mediatore. È dunque nelle Chiese asiatiche che bisogna cercare i servi di Dio di cui parla il v. 1 e che devono prestare ascolto al libro. L'augurio è quello paolino di «grazia e pace» alla cui sorgente divina si fa riferimento con una formula triadica ricca di titoli teologicamente densi che anticipano i temi fondamentali del libro.

Per ulteriormente conquistare il lettore e ispirargli sensi di fiducia e gratitudine, l'autore eleva poi una dossologia al Cristo redentore e fondatore della Chiesa (vv. 5b-6), e aggiunge due oracoli profetici (vv. 7-8) che devono rassicurare: il primo circa la venuta escatologica del Cristo e l'altro circa la presenza, attiva e onnipotente, di Dio nella storia.

[1,1-2] La prima parola di tutto il libro, *apokalypsis*, ha dato il nome al libro di Giovanni fin dai primi secoli e, dagli inizi del 1800, a tutto un genere di letteratura e di teologia che non finisce mai di far discutere[3]. Ha infine arricchito il vocabolario universale dell'aggettivo «apocalittico», ingiustamente sinonimo oramai di «catastrofico».

Nella lingua greca extrabiblica il verbo *apokalyptō* (togliere il velo-*kalymma*) parlava ad esempio dello scoprire una parte del corpo, della manifestazione del

[2] L'intestazione (non canonica) data dai manoscritti al libro è «Apocalisse di Giovanni». Un grande numero di codici bizantini premettono «il teologo» al nome di Giovanni, ma sono più di cinquanta le varianti con cui Giovanni viene qualificato nelle intestazioni dei vari manoscritti. Quanto al titolo di «teologo», ad esempio si possono citare le preghiere incise sulle colonne della basilica di S. Giovanni a Efeso da pellegrini di nome Nicolao e Giorgio: «O Signore, Dio e Salvatore nostro, e tu Giovanni, santo suo evangelista e "teologo", vieni in soccorso di me, Nicolao, tuo servo peccatore»; «Santo teologo, vieni in soccorso del tuo servo Giorgio». Cfr. poi A. Brent, *John as Theologos: the Imperial Mysteries and the Apocalypse*, in *JSNT* 75 (1999) 87-102.

[3] Per gli antichi, cfr. Giustino, *Dialogo con Trifone* 81,4; Canone muratoriano, linea 71. Circa la denominazione delle apocalissi nell'antichità, cfr. M. Smith, *On the History of «apokalyptō» and «apokalypsis»*, in D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1989² (1983¹), pp. 9-20. L'espressione e il concetto di «letteratura apocalittica», come detto, sembrano risalire a K.I. Nitsch (1822) e a F. Lücke (1832); cfr. J.M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1969, pp. 98-100.

proprio intento o di progetti segreti[4]. Quanto all'iniziativa della divinità di far conoscere qualcosa agli uomini, i greci però non enfatizzavano l'originaria misteriosità dei messaggi divini, perché parlavano di *epideixis* (da *epideiknymi*, mostrare, porre in vista)[5] e non di *apokalypsis*. La versione dei LXX impiega *apokalyptō* in molte norme cerimoniali intese a prevenire lo scoprimento delle zone intime del corpo degli ufficianti (Es 20,26, eccetera), ma poi «scoprire l'orecchio» significa «fare confidenze, informare, avvertire» (1Sam 20,2; 22,8.17), mentre «scoprire l'occhio» significa «mostrare una visione» (Nm 22,31; 24,4.16). Con il verbo *apokalyptō* la versione dei LXX dice infine anche che la Sapienza rivela i suoi segreti (Sir 4,18) e che Dio rivela i suoi misteri (Dn 2,28.29, eccetera). È così che nel NT l'evangelo di Gesù e su Gesù è rivelazione del *mystērion* rimasto nascosto nei secoli (Mc 4,11; Col 1,26; Ef 3,9), e che Paolo dice di avere ricevuto la rivelazione sia del Figlio sia dell'evangelo (Gal 1,12.16). Nell'Apocalisse il concetto di rivelazione sembra segnare un ulteriore sviluppo: l'*apokalypsis* di Gesù viene bensì da Dio e si inscrive nella manifestazione escatologica degli ultimi tempi, ma deve illuminare il «dopo Gesù» e dare senso alla grande tribolazione della storia, così che la Chiesa possa passare in mezzo a essa (Ap 7,14) senza cadere nello scandalo o nell'apostasia e, invece, restando fedele fino a che il Signore verrà (Ap 2,25; 3,11).

Come intestazione del libro, il termine *apokalypsis* è tradotto nelle lingue neolatine con «apocalisse», arcaizzante calco del greco, mentre in quelle anglosassoni è reso con il termine «rivelazione» *(revelation, Offenbarung, openbaring)* che per noi è meno ambiguo, anche se meno aulico e sacrale.

Il lungo periodo di Ap 1,1-2 è aperto a diverse traduzioni in più di una formula. Anzitutto, «i suoi servi» del v. 1 possono essere servi tanto del Cristo (come in Ap 2,20) quanto di Dio (così nella traduzione data sopra, per analogia con 7,3; 19,2.5; 22,3.6). In secondo luogo, il soggetto di *esēmanen* può essere tanto Dio quanto il Cristo (così nella traduzione data sopra, perché di Dio è già stato detto che ha dato la rivelazione a Gesù). L'espressione *aposteilas dia tou aggelou*, disattendendo il *dia* come pleonastico, potrebbe essere tradotta con «avendo mandato il suo angelo», ma potrebbe essere tradotta anche con «avendo(la) inviata per mezzo del suo angelo», sottintendendo il pronome *autēn*. E ancora, il genitivo in «la testimonianza di Gesù Cristo» potrebbe essere sia oggettivo (la testimonianza resa a Gesù), sia soggettivo (la testimonianza data da Gesù): la seconda traduzione è preferibile perché è genitivo certamente soggettivo quello dell'espressione parallela «la parola *di Dio*».

Con il genitivo «di Gesù Cristo» il termine *apokalypsis* forma una prima proposizione nominale alla quale si collegano altre sette proposizioni fra relative,

[4] Cfr., ad esempio, Erodoto, *Le storie* 1,119 e Plutarco, *Crasso* 6, per le parti del corpo; Platone, *Protagora* 352A e Plutarco, *Alessandro* 55,2.880E, per le intenzioni; Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* 18.23,3, per i segreti.

[5] A. Oepke, *Kalyptō ktl* (*ktl* = *kai ta loipa* [= eccetera, in termini greci: d'ora in poi sempre abbreviato]), in GLNT, vol. V, p. 91, cita un frammento di Senofane: «Questi dèi non tutto dal principio rivelarono *(hypedeixan)*», e poi quello famoso di Eraclito circa l'oracolo di Delfi, nel quale è usato il verbo *sēmainein* «[Il dio Apollo] né dice, né nasconde, ma "significa"» *(oute legei oute kryptei alla sēmainei)*.

finali, gerundive e oggettive, così che l'Apocalisse si apre con un periodo complesso come non ce ne sono in tutto il libro. Con quelle sette frasi Giovanni ricostruisce la catena di trasmissione dell'*apokalypsis* in tutti i suoi anelli, ma elencandone i protagonisti a due riprese complementari. Nella formulazione molto essenziale di Ap 1,1a l'autore menziona la prima sorgente della rivelazione (Dio), il mediatore-*princeps* (Gesù), e i destinatari (i suoi servi). In Ap 1,1b-2 egli invece, trascurando i due punti estremi (Dio, i servi) e illustrando il segmento centrale della catena rivelativa, quello dei mediatori, menziona Gesù, l'angelo da lui inviato (cfr. 22,16) e se stesso. Condensare tutto in una sola elencazione sarebbe stato grammaticalmente pesante e concettualmente più debole, mentre la scomposizione in due serie complementari evidenzia sia la grande dignità della rivelazione (1,1a), sia la sua struttura profetica (1,1b-2). L'intera operazione è tutt'altro che innocua, perché la catena rivelativa ha il suo punto di arrivo in Giovanni e, in definitiva, deve legittimare il suo libro come parola proveniente da Dio[6].

La rivelazione da Dio affidata a Gesù ha come oggetto accadimenti futuri che si compiranno in aderenza al piano divino (*ha dei genesthai*, v. 1) ed è stata trasmessa da Gesù non solo con parole, ma anche mediante altre espressioni o azioni, delle quali in modo sfuggente parla il verbo *sēmainō* («faccio conoscere», ma anche «faccio segnali, mostro, manifesto»). Quanto a Giovanni, essa è giunta a lui in forma soprattutto di visioni *(hosa eiden)*, e di esse egli diede o dà testimonianza, evidentemente con il suo scritto[7].

Con la premessa di questo titolo il lettore si inoltra nella lettura in attesa di verificare come Dio abbia davvero dato a Gesù la sua rivelazione circa il futuro, e come Gesù l'abbia trasmessa ai servi di Dio attraverso l'angelo o attraverso lo scritto di Giovanni.

[**v. 3**] Ovviamente il titolo in un libro ha una importanza capitale, ma si colloca a un livello che non è quello del testo. È dunque il v. 3 che dà inizio all'Apocalisse vera e propria e, come non succede per alcun altro libro del NT, lo fa con una beatitudine. Anche il libro dei Salmi si apre con la famosa beatitudine: «Beato l'uomo che retto procede», parlando però di chi è retto in genere: Ap 1,3 lega invece la beatitudine alla lettura stessa del libro così che per il lettore moderno, a sorpresa, l'Apocalisse si presenta quale libro di beatitudine e non di catastrofi. Bisogna aggiungere che in termini più espliciti il libro si definisce poi come profezia *(tous logous tēs prophēteias)*, anche se, molto abilmente, è solo alla fine del libro che Giovanni scriverà «*questa* profezia» (22,19) o «la profezia di *questo* libro» (22,7.10.18).

[6] J.-W. Taeger, *Offenbarung 1,1-3: Johanneische Autorisierung einer Aufklärungsschrift*, in *NTS* 49 (2003) 176-192, soprattutto 180-184.

[7] Il testo dice letteralmente: «Testimoniò la parola... e la testimonianza». La traduzione di *emartyrēsen* con «egli attesta» permette di evitare l'oggetto interno del verbo *testimoniare* e intende l'aoristo come aoristo epistolare, come fra i molti fanno J.-W. Taeger (*Offenbarung 1,1-3: Johanneische Autorisierung einer Aufklärungsschrift*, in *NTS* 49 [2003] 183), citato alla nota precedente, e M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1960[2] (1953[1]), *ad locum*.

La beatitudine di Ap 1,3, la prima di una serie di sette[8], ispira e domina tutto il libro, anzitutto perché dichiara beati coloro che lo leggeranno, poi perché la seconda beatitudine compare soltanto in Ap 14,13, e infine perché una beatitudine del tutto simile risuonerà alla fine, a mo' di inclusione, in Ap 22,7.

Il v. 3 permette di ricostruire qualcosa dell'ambiente dove Giovanni di Patmos era attivo. Il ruolo comunitario del lettore, che qui si intravede, si aggiunge a quello del profeta, e l'uno e l'altro fanno anzitutto pensare a comunità strutturate ministerialmente. In secondo luogo, la lettura comunitaria di un rotolo va collocata nell'assemblea delle *domus ecclesiae* di Asia, e allora la menzione del giorno del Signore in Ap 1,10 dice qualcosa circa il ritmo di quelle assemblee. Quanto alla profezia, essa è oggetto di ascolto ma non solo: quello che di essa bisogna fare dopo l'ascolto è detto con il verbo *tērein*, di cui per rendere il denso significato bisogna ricorrere a più verbi delle nostre lingue, come « contemplare o meditare », « custodire o aver cura di », « mettere in pratica ». Giovanni avanza dunque, a poco a poco, le sue pretese e le sue richieste.

La prossimità del tempo (« Il tempo infatti è prossimo ») già era evocata nel v. 1 (« Le cose che devono accadere presto *[en tachei]* »), e lo sarà soprattutto nel dialogo finale dove il Cristo risponde: « Sì, vengo presto *(tachy)* » alla preghiera di Spirito e sposa che gridano: « Vieni! Signore Gesù » (Ap 22,20; cfr. 3,11; 22,7.12). È il tempo in cui si compirà il piano divino (1,1) ed è il tempo della venuta gloriosa (22,20). Evidentemente Giovanni non sta facendo calcoli con il calendario alla mano, ma sta esortando alla perseveranza. Sta dicendo che Dio non mancherà di intervenire e che la venuta del Cristo è certa, e sta dicendo che chi ascolta e accoglie la profezia si colloca nella prossimità e nel raggio d'azione di Dio e del Cristo.

[vv. 4-5a] In questi versetti è evidente la presenza di un formulario protocollare che per alcuni interpreti è liturgico e per altri è epistolare. A esso farà riscontro il saluto dell'ultimo versetto del libro: « La grazia del Signore Gesù sia con voi » (Ap 22,21). Gli elementi del formulario sono: mittente (« Giovanni », al nominativo), destinatario (« alle sette Chiese che sono nell'Asia », al dativo), e augurio (« grazia a voi e pace », al nominativo, ellissi del verbo) con l'indicazione della sorgente dei beni augurati (« Da colui che è »). La somiglianza di un tale formulario con quello dei prescritti paolini e neotestamentari – cioè considerazioni di storia delle forme – induce a vedere nell'Apocalisse un libro in forma di lettera circolare[9].

Quanto al mittente, l'autore chiama se stesso « Giovanni » qui già per la seconda volta, e lo farà poi ancora in Ap 1,9 e 22,8. Probabilmente il nome non è

[8] Le altre beatitudini si trovano in Ap 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7.14, e, dal punto di vista della storia delle forme, sono distinguibili in apocalittiche e sapienziali: cfr. R. Pesch, *Offenbarung Jesu Christi. Eine Auslegung von Apk 1,1-3*, in *BiLe* 11 (1970) 25. Per Pesch le sette beatitudini, assieme ai sette « Guai! », dipingono il quadro bipolare su cui è imbastita l'Apocalisse e sono come pietre miliari che orientano il lettore fuori dalla notte del giudizio di Dio.

[9] Cfr. soprattutto M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief*, pp. 28-29, e le sue critiche all'interpretazione in chiave liturgica sostenuta, ad esempio, da U. Vanni, *Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation*, in *NTS* 37 (1991) 348-372, e da P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean* (CNT 14), Labor et fides. Genève 2000, pp. 86 e 501.

pseudepigrafico[10]. Il v. 4, che presenta le sette Chiese d'Asia come destinatarie, anzitutto colloca in quella regione la composizione del libro e condiziona la discussione sul luogo d'origine anche per il vangelo di Giovanni e per le tre lettere giovannee[11]. In secondo luogo, dovrebbe scoraggiare l'ambientazione dei fatti sia a Gerusalemme (Apocalisse come libro scritto contro il giudaismo apostata) sia a Roma (Apocalisse come libro della persecuzione neroniana dell'anno 63). Quanto infine all'augurio, poiché ogni saluto o augurio è sintesi della civiltà o della fede religiosa di chi se lo scambia, il binomio « grazia e pace » di Ap 1,4 è sintesi di ciò che si auguravano i greci con *chairein*, *charis* (« Grazia e buona salute ») e gli uomini della Bibbia con *šālôm* (« Pace »). Grazia e pace però non sono prodotto dell'amicizia o benevolenza umana, perché qui come nei prescritti paolini è detto esplicitamente e con grande enfasi che sono dono dall'alto[12].

La triplice sorgente divina di grazia è indicata con tre circonlocuzioni particolarmente complesse e ricche. La prima parla di Dio e lo fa con una formula che ricorrerà ripetutamente (Ap 1,8; 4,8; cfr. 11,17; 16,5). Richiamando e rielaborando il nome divino rivelato a Mosè nella teofania del roveto ardente (Es 3,14), la formula dice che Dio è presente e attivo ora *(ho ōn)*, nel passato *(ho ēn)* e nel futuro *(ho erchomenos)*. La stridente discordanza grammaticale di un *apo* seguito dal nominativo (*apo ho ōn*, eccetera)[13] e l'imperfetto del verbo « essere » usato come nome (*ho ēn*, letteralmente « lo "era" ») sono i primi esempi della scorrettezza grammaticale dell'Apocalisse, qui probabilmente ricercata per dare il senso del mistero divino che trascende le nostre regole grammaticali e che è indicibile.

Prescindendo per il momento dal secondo, il terzo elemento triadico è « Gesù Cristo », la cui identità è descritta con tre titoli. Il primo (« Il testimone degno di fede » e, forse, anche « fedele ») dice la sua affidabilità[14], sia nei confronti di Dio di cui testimonia, sia nei confronti degli uomini cui reca la testimonianza delle cose divine. Il secondo (« Il primogenito di fra i morti ») è titolo pasquale di precedenza *(prōto-)* assoluta, perché causale e fondante, nella risurrezione dai morti. Il terzo titolo (« Il principe sui re della terra ») parla infine della condizione cui l'ha elevato la pasqua, e parla in particolare della sua superiorità e signoria sui detentori del potere politico. Poiché la signoria del Cristo non è solo politica o terrestre, ma cosmica ed escatologica (cfr., ad esempio, Ap 1,17b-18), questo v. 5b contiene una punta polemica nei confronti di chi, detentore di potere sulla scena internazionale, si fa rivale del Cristo e usurpatore di titoli divini.

[10] Cfr. in questo commentario *Sezione introduttiva. Profilo storico letterario*, pp. 36-37

[11] Le molte ipotesi sul luogo di composizione del vangelo di Giovanni sono elencate in M. Rodrígues-Ruiz, *El lugar de composición del cuarto evangelio. Exposición y valoración de las diversas opiniones*, in *EstB* 57 (1999) 613-641.

[12] Cfr. E. Nestle, *Grace and Peace*, in *ET* 23 (1911) 94, che rimanda a 2Mac 1,1-2, e soprattutto A. Pujol, *De salutatione apostolica « Gratia vobis et pax »*, in *VD* 12 (1932) 38-40, 76-82.

[13] Anche altre volte l'enunciazione di un nome resta al nominativo, fuori dipendenza, ad esempio in Ap 9,11; cfr. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* 143³.

[14] Su questo valore dell'aggettivo, cfr. A. Vanhoye, *Jesus « fidelis ei qui fecit eum » (Hebr. 3,2)*, in *VD* 45 (1967) 291-305 (circa l'Apocalisse, cfr. *Ibid.* 301).

Come elemento intermedio della triade da cui provengono « grazia e pace » figurano « i sette spiriti che sono al cospetto del suo [= di Dio] trono » (v. 4c). Essi saranno messi in relazione con il trono di Dio anche nella grande visione di Ap 4-5: dopo l'imperativo rivoltogli di salire in cielo, Giovanni di Patmos descriverà la corte divina annotando appunto: « Davanti al trono ardono sette lampade di fuoco che sono i sette spiriti di Dio » (4,5b). Anche in 3,1 i sette spiriti sono « di Dio », ma sono equipaggiamento del Cristo che si sta presentando alla Chiesa di Sardi: « Così dice colui che dispone dei sette spiriti di Dio », e questo si ripeterà infine in 5,6, dove i sette spiriti sono identificati con i sette occhi del Cristo-Agnello e dove sono « inviati *(epistalmenoi)* per tutta la terra ». Poiché l'occhio è simbolo di visione e di conoscenza e poiché poi la visione attraverso sette occhi significa conoscenza totale e completa, l'invio degli spiriti a tutta la terra è probabilmente la risposta divina ai bisogni dell'umanità e delle Chiese così come sono conosciuti dall'Agnello, che ha i sette occhi, e da Dio. È per questo che R. Bauckham può definire i sette spiriti come la presenza e la forza di Dio che rendono operante nel mondo intero la vittoria dell'Agnello[15].

La domanda cui è più difficile rispondere è quella che riguarda la precisa identità dei sette spiriti. Va esclusa probabilmente l'interpretazione che vede in essi i sette angeli di grado più elevato dal momento che « i sette angeli che stanno al cospetto di Dio » figurano già in Ap 8,2 con tutt'altre caratterizzazioni. L'alternativa più invitante è quella di considerare la formula « i sette spiriti » come perifrasi per indicare la pienezza dello Spirito di Dio e, in definitiva, per designare quello che altri testi neotestamentari chiamano in termini ipostatici « lo Spirito santo ». Quando però parla dello « Spirito » al singolare, l'Apocalisse non gli attribuisce mai alcuna delle immagini che invece collega con i sette spiriti: non l'immagine della lampada che brucia, non quella degli occhi dell'Agnello, né quella dello stare davanti al trono di Dio. D'altra parte, ognuna di queste immagini non ha la forza di ipostatizzare i sette spiriti, né di equipararli in dignità divina a Dio e al Cristo-Agnello. I sette spiriti sono dunque più probabilmente il simbolo della potenza divinamente efficace, che da un lato non è intercambiabile con l'ipostasi dello Spirito di Dio e dall'altro costituisce lo sfondo dal quale emerge la sua molteplice azione. In tal modo, in apertura del suo libro l'autore augura alle sette Chiese i beni che Dio e il suo Cristo operano in tutta la terra.

[**vv. 5b-6**] L'ampia dossologia è rivolta al Cristo rivelatore, vivificatore e signore universale di cui il v. 5a ha appena fatto menzione, ed è forse proprio essa ad avere determinato la collocazione del Cristo al terzo posto nell'indirizzo epistolare, invece che al secondo posto che era gerarchicamente più proprio. Senza che il suo nome sia fatto, il Cristo della dossologia è presentato come colui che nel presente e sempre ama (cfr. il participio presente *agapōnti*) e che nel passato operò la redenzione dai peccati *(kai lysanti)*[16], a beneficio di un « noi » *(hēmas...*

[15] R. Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse* (LB 12), Paideia, Brescia 1994 (Cambridge 1993), pp. 132 e 136.

[16] Importanti testimoni della tradizione manoscritta (P[18], i codici maiuscoli Sinaitico, Alessandrino, Ephraemi rescriptus e il minuscolo 1, eccetera) hanno *lysanti*, da *lyō* (« sciogliere, liberare »), ma

hēmōn), che è il «noi» non soltanto di Giovanni di Patmos e dei suoi interlocutori, ma di tutti i redenti. La morte di croce, implicita nel *tōn nekrōn* del v. 5b, in 5c è evocata più chiaramente e più positivamente nella menzione del sangue redentore («con il suo sangue»). Da soteriologica, nella seconda parte (v. 6), la dossologia si fa ecclesiologica, celebrando la fondazione della Chiesa come regno e sacerdozio. Il *tō̜ theō̜ kai patri autou* può essere riferito al solo secondo complemento oggetto («sacerdoti per Dio») o, forse meglio, a tutti e due («regno, sacerdoti per Dio»). Il Cristo ha dunque strappato i redenti dal potere delle tenebre e li ha trasferiti nel regno («facendo di noi un regno») nel quale Dio governa con santità e giustizia, e dove a lui si rende il vero culto («costituendoci sacerdoti per Dio»).

In tal modo, instaurato il regno, al Dio da cui viene la rivelazione (v. 1) sale l'omaggio sacerdotale (v. 6a), e tutto avviene attraverso l'opera del Cristo, Figlio *(... patri autou)*, rivelatore *(esēmanen, ho martys)* e redentore *(tō̜ lysanti ktl)*. A lui che ama, redime ed edifica il regno, la dossologia riconosce gloria pasquale e potenza redentrice come doverosi omaggi, così come l'inno di Ap 5,12 dirà che egli è degno di ricevere potenza, ricchezza, sapienza, forza, onore, gloria e benedizione[17]. Le dossologie non hanno lo scopo di narrare, ma di suscitare e di motivare emozioni e atteggiamenti: questa di Ap 1,5b-6 vuole risvegliare nel lettore riconoscenza per la salvezza ricevuta, per la liberazione dai costumi del paganesimo o dalle infedeltà alla legge, e soprattutto per il coinvolgimento nel regno del Padre e nella lode che a lui si canta in cielo senza pausa (4,8).

[v. 7] Un grido si alza ora inatteso, senza alcuna formula introduttiva e fuori dalla comune logica narrativa. Il fenomeno che si ripeterà sporadicamente nel corpo del libro (cfr. Ap 16,15; 18,20) e poi con sorprendente concentrazione nel caotico concertato finale (22,7-20) costituisce una delle anomalie stilistiche del testo dell'Apocalisse insieme con le mancate concordanze grammaticali, con il susseguirsi illogico dei tempi, con le lacune e con i duplicati narrativi. Le numerose allusioni ai profeti (Dn 7,13; Zc 12,10.12.14; Is 40,5), i verbi al futuro *(opsetai, kopsontai)* o equivalenti di futuri *(erchetai)* e la conferma del «Sì! Amen!» (v. 7c) inducono a pensare che l'autore abbia qui voluto dare l'idea di un oracolo profetico gridato d'improvviso in qualche comunità carismatica, come succedeva nella Corinto paolina (1Cor 14,30; cfr. l'«Amen!» di Ap 1,7 con quello di 1Cor 14,16).

Il presente di «Ecco, egli viene! *(erchetai)*» ha appunto valore di futuro, come lasciano intendere i futuri che seguono («lo vedrà... si percuoteranno...»). Quel presente deve allora probabilmente esprimere la certezza della venuta, che è

si trova attestato anche *lousanti*, da *louō*, «lavare» (così nei maiuscoli Porfiriano, 046, nei minuscoli 205, 209, 1006, 1841, 1854, 2053, 2062, nella Vetus Latina, nella versione Boairica, in Apringio di Pax Iulia e in Beato di Liébana). La forma secondaria, quella che sia, viene chiaramente da un errore di udito, dal momento che i due participi si pronunziano quasi allo stesso modo: la preferenza per *lysanti* si basa sulla più numerosa e più antica attestazione, ma anche l'immagine dell'«essere lavati» dai peccati si inserirebbe bene nel linguaggio giovanneo.

[17] La dossologia proviene all'autore dell'Apocalisse dalle liturgie battesimali delle primitive Chiese, secondo P. von der Osten-Sacken, *Christologie, Taufe, Homologie. Ein Beitrag zu Apc Joh 1,5f*, in *ZNW* 58 (1967) 256-262.

poi venuta celeste perché è detto: « Viene *sulle nubi* »[18], ed è una venuta a sorpresa, sulla quale si attira l'attenzione dei distratti con quell'improvviso « Ecco!.. » e la cui visione infine non è destinata a pochi eletti perché ognuno ne sarà spettatore. Il testo dice: « Ogni *occhio* lo vedrà », per mettere enfasi sulla visibilità di quella venuta.

Da questa prima parte dell'oracolo sembra potersi ricavare che la venuta è benigna e desiderata, come se fosse detto: « Ecco, finalmente viene! », tanto più che, per rincuorare i lettori, i versetti precedenti parlano di ciò che deve presto accadere (Ap 1,1) e dicono: « Il tempo è prossimo! » (1,3). E tuttavia la seconda parte dell'oracolo dà espressione al risvolto severo della venuta perché vedranno il veniente « soprattutto (*kai* rafforzativo) coloro che lo trafissero ». Queste parole, tratte da Zc 12,10, senza dubbio parlano della crocifissione, così come fanno nel vangelo giovanneo. Commentando il colpo di lancia (Gv 19,34), là devono dire come Gesù sia stato crocifisso secondo le Scritture (Gv 19,37) e qui dicono la repentinità della venuta per i crocifissori che non se l'aspettano. Quando dunque il Cristo verrà sulle nubi, tutti quelli che in ogni gruppo sociale o religioso l'hanno avversato cominceranno a percuotersi « a causa sua »: si batteranno cioè la testa o la fronte o l'anca o il petto[19], per il disappunto e per lo smacco subito. Anche in Ap 18,9 ci si percuote per il dolore a proposito di qualcuno, ma in quel caso si fa il lamento funebre su Babilonia distrutta dall'incendio: « Su di lei [= Babilonia] faranno pianto e si percuoteranno i re della terra che con essa fornicarono e scialarono ». Qui invece, come in Mt 24,30, ci si percuote per qualcuno che, ben lontano dall'essere morto, viene nella pienezza della sua potenza. Tutto il seguito dell'Apocalisse sarà sviluppo di questo annunzio di liberazione per alcuni, e di giudizio per altri.

[**v. 8**] La stessa voce che ha gridato l'oracolo del v. 7, oppure una seconda voce, aggiunge un'autoproclamazione divina: « Io sono l'alfa e l'omega ». Questo secondo grido è nel v. 8b apertamente attribuito a Dio attraverso il titolo di *kyrios* e poi soprattutto con *ho theos* e con l'aggiunta della formula tratta da Es 3,14, che già compariva in Ap 1,4. La formula « Io sono l'alfa e l'omega »[20] è messa sulle labbra di colui che siede sul trono, e quindi sulle labbra di Dio, anche in Ap 21,6. È invece sulle labbra del Cristo in 22,13: come in altri casi, si tratta di attributi divini ai quali accede e partecipa il Cristo glorioso attraverso la sua pasqua. La pri-

[18] B.Y. Scott (« *Behold, He Cometh with Clouds* », in *NTS* 5 [1959] 127-132) mette in luce che, mentre in Dn 7,13 le nubi fanno da sfondo alla visione del Figlio dell'uomo (« con le nubi »), nelle citazioni neotestamentarie di quel testo le nubi sono invece veicolo della sua venuta (« sulle nubi »).

[19] Il battersi la testa (Omero, *Iliade* 22,33; Erodoto, *Le storie* 2,121), la fronte (Erodoto, *Le storie* 6,58) o l'anca (Omero, *Iliade* 16,125; Senofonte, *Ciropedia* 7.3,6) è molto più drammatico e quindi più credibile che non l'oleografico battersi il petto (cfr. però Aristofane, *Lisistrata* 396; Platone, *Repubblica* 619C). Il greco classico conosce anche l'uso assoluto di *koptomai* (cfr. Platone, *Fedone* 60). L.L. Thompson, *Lamentation for Christ as a Hero: Revelation 1,7*, in *JBL* 119 (2000) 683-703, interpreta i piagnoni come discepoli di Gesù, ma qui il Cristo è il Vivente e il Veniente, non il Crocifisso, per cui hanno motivo di disappunto gli avversari di Gesù, non i suoi discepoli.

[20] L'aggiunta di « principio e fine » come titoli divini attestata nel codice Sinaitico, nei minuscoli 205, 209, 1854, 2050, 2351, nella Vetus Latina e nella versione Boairica, in Andrea di Cesarea, Apringio di Pax Iulia e in Beato di Liébana, deriva dal parallelo di Ap 21,6.

ma e l'ultima lettera dell'alfabeto greco assurgono dunque nell'Apocalisse alla dignità di titoli divini che di Dio e del Cristo devono dire come essi siano «principio e fine» (21,6.13), «primo e ultimo» (1,17; 2,8; 22,13). Tutta la creazione e tutta la storia umana sono fra quegli estremi, e sono dunque sotto la benevolenza dell'Eterno e dell'Infinito[21]. Se la voce che proclama il v. 8 è una seconda voce profetica, allora questo inizio di libro è vivacizzato da voci ispirate e da messaggi carismatici che debbono indurre all'ascolto. Se invece la voce è la medesima, allora Dio stesso si fa incomparabile garante della venuta salvifica e giudiziale di colui che è stato trafitto e, di nuovo, sono l'ascolto e l'accoglienza incondizionata che Giovanni persegue.

Excursus 1. *La letteratura apocalittica. - a) «Apocalittica»: nome e complessità del fenomeno.* - Ricavata dalla prima parola dell'Apocalisse giovannea *(apokalypsis)*, l'espressione «(letteratura) apocalittica» sembra risalire a K.I. Nitsch (1822) e a F. Lücke (1832), i quali rilevarono come per capire l'apocalisse neotestamentaria bisognasse tenere conto di molti scritti giudaici[22]. Si tratta dunque di una terminologia di recente conio, mentre, ad esempio, la «lettera» o il «discorso» erano già oggetto di trattazione da parte degli epistolografi e dei retori sia greci che latini. Anche a motivo di tutto questo si fatica ora a mettere in un preciso sistema ciò che anticamente non si pensò affatto di etichettare. In mancanza d'altro gli studiosi moderni hanno dunque preso l'Apocalisse giovannea come punto di partenza e come paradigma per classificare sotto il concetto-ombrella di «apocalittica» scritti antichi non solo del giudaismo e del cristianesimo ma (a motivo di mitologia dell'oltretomba, di viaggi nel mondo dei morti, di rivelazioni oracolari...) anche dell'ellenismo.

È così che in rapporto alla letteratura apocalittica il libro di Giovanni di Patmos ha assunto una duplice rilevanza: dal punto di vista storico ha provocato i duecento anni di studi che di essa si sono occupati e dal punto di vista della forma è servito come termine di raffronto e di classificazione.

b) Ascendenze dell'apocalittica e «corpus apocalypticum». - Le ascendenze dell'apocalittica sono state di volta in volta ravvisate nella profezia postesilica (P.D. Hanson) e nella letteratura sapienziale (G. von Rad) o, all'esterno d'Israele, nello zoroastrismo persiano conosciuto in epoca esilica o postesilica (M. Rist), nella profezia *ex eventu* accadica di epoca seleucide (A.K. Grayston), nella cultura babilonese (J.C. vanderKamm) o in quella egizia (P. Sacchi, A. Loprieno). Tratti apocalittici di religioni e letterature extragiudaiche sarebbero ad esempio: la lotta dualistica tra luce e tenebre con angeli e demoni quali protagonisti (religione persiana), visioni e sogni (letteratura assira, ambiente babilonese, letteratura persiana), fede nella risurrezione (religione persiana), viaggio oltremondano (letteratura

[21] La ricchezza teologica della formula va ben oltre l'affermazione della signoria di Dio sul tempo per W.J.P. Boyd, *«I am Alpha and Omega» (Rev 1,8; 21,6; 22,13)*, in *StEv* 2 (TU 87), Akademie Verlag, Berlin 1964, pp. 526-531.

[22] Cfr. J.M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1969, pp. 98-100; V. Fusco, *Gesù e l'apocalittica. I problemi e il metodo*, in *RSB* 7/2 (1995) 39, nota 6.

assira, religione persiana, mondo ellenistico-romano), profezia politica (Egitto, letteratura accadica), fede nell'immortalità (Egitto, mondo ellenistico-romano), segni e misteri e loro interpretazione (ambiente babilonese), interesse per il movimento dei corpi celesti (tradizione babilonese), vaticini *ex eventu*, antedatazione e pseudepigrafia (letteratura accadica).

In tutti questi casi, però, si può parlare solo di contatti di dettaglio[23], mentre la vera e propria apocalittica che qui interessa si aprirebbe con la letteratura enochica e, in base a criteri eclettici e spesso non condivisi, sarebbe circoscrivibile più o meno come segue.

Lo scritto chiamato *1Enoch* (o *Libro di Enoch etiopico*, essendo conservato per intero soltanto in una versione in *ge'ez*, antica lingua etiopica), sarebbe la raccolta di cinque scritti apocalittici, ovviamente pseudepigrafici perché attribuiti all'Enoc antediluviano, che « non fu più perché Dio lo aveva preso » (Gn 5,24). Per ragioni paleografiche i frammenti in aramaico della stessa opera trovati a Qumran collocano la stesura delle più antiche apocalissi enochiche nel secolo IV a.C.: si tratta del *Libro dei vigilanti* (*1Enoch* 6-36) e del *Libro dell'astronomia* (*1Enoch* 72-82). Queste due apocalissi hanno come tema centrale lo sconvolgimento dell'ordine cosmico provocato dal peccato degli angeli ribelli e annunziano il giudizio finale. Altre due apocalissi incorporate in *1Enoch* sono da collocare in epoca maccabaica dal momento che nei loro lunghi resoconti storici giungono fino a Giuda Maccabeo: sono l'*Apocalisse delle settimane* (*1Enoch* 93 e 91,12-17, all'interno di *1Enoch* 91-94, o *Epistola di Enoch*) e il *Libro dei sogni*, o apocalisse degli animali, perché presenta i protagonisti della storia con il simbolismo teriomorfo di tori, pecore, lupi, cinghiali, leoni, tigri e corvi (*1Enoch* 83-90).

Allude all'epoca maccabaica anche l'apocalisse dei capp. 7-12 del biblico libro di Daniele, le cui tre visioni (Dn 7, 8, 10-12), mediate da un angelo interprete, annunziano il giudizio di condanna per gli empi e di salvezza per gli eletti di Dio. La produzione apocalittica giudaica continuò in epoca cristiana con il *Libro delle parabole* (in pratica tre discorsi), conservato in *1Enoch* 37-71, il cui protagonista è un misterioso Eletto o Figlio dell'uomo che svolgerà compiti messianici. Poi, a drammatico commento della distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. furono composte le apocalissi attribuite a Esdra *(4Esdra)* e a Baruc *(2Baruc)*.

Stando agli scritti che ci sono pervenuti, la comunità di Qumran non ha prodotto apocalissi sue[24] ma ha ricopiato e fatto lettura delle apocalissi enochiche e danieliche e ha dato forma e ideologia apocalittica a sezioni dei suoi propri scritti. Secondo la *Regola della comunità*, gli uomini sono sotto l'influsso dei contrastanti spirito del bene e spirito del male, e l'aspra battaglia si concluderà con il giudizio di condanna per i figli delle tenebre e di ricompensa per i figli della luce. Similmente, il *Rotolo della guerra* dà le istruzioni per la battaglia finale tra gli uni e gli altri, nella quale l'angelo Michele risulterà vincitore contro Belial.

[23] Così anche J.J. Collins, *Early Jewish Apocalypticism*, in ABD, vol. I, p. 283.

[24] Potrebbero aver fatto parte di un'apocalisse le descrizioni frammentarie della nuova Gerusalemme *(1Q32; 2Q24; 4Q232; 4Q554; 4Q555; 5Q15; 11Q18)*, il frammento della cosiddetta *Apocalisse aramaica (4Q246)* e il frammento dei quattro regni con i quattro alberi parlanti *(4Q552; 4Q553)*.

Il NT contiene pagine apocalittiche sia nei vangeli sia nell'epistolario. Era apocalittica la predicazione di Giovanni il Battista («Razza di vipere, chi vi ha insegnato a sfuggire all'ira imminente?», Mt 3,7), Gesù ha parlato di sé con il titolo di «Figlio dell'uomo» «che viene sulle nubi del cielo», e nei vangeli sinottici ha grande evidenza il discorso escatologico che si potrebbe meglio definire «apocalittico». Paolo poi cerca di illuminare i tessalonicesi a riguardo di «coloro che sono morti» e riguardo agli eventi precursori della parusia del Signore (1Ts 4; 2Ts 2) e i corinzi circa la risurrezione (1Cor 15), e lo fa con pagine in cui risuonano la voce dell'arcangelo e lo squillo dell'ultima tromba e nelle quali si annunzia l'annientamento della morte quale ultimo nemico. Infine, gli autori di 1-2Pietro e della Lettera agli Ebrei annunziano la conflagrazione finale, in cui i cieli saranno dissolti, e l'avvento di cieli nuovi, terra nuova (2 Pt 3,13) e di un regno che non crolla (Eb 12,28).

L'Apocalisse di Giovanni, unico libro apocalittico del NT, è il capolavoro di tutta la letteratura apocalittica, non solo cristiana. Visioni, rivelazioni, libri celesti e angelo interprete figurano nel *Pastore di Erma*, apocalisse cristiana che non è stata inclusa nel canone e che si compone di tre parti: cinque visioni, dodici precetti e dieci similitudini. Il *Pastore di Erma* annunzia come imminente una grande tribolazione che porterà la Chiesa a rinnovarsi: l'intento è soprattutto quello di esortare alla penitenza i cristiani del tempo.

Anche molti apocrifi cristiani si presentano come rivelazione mediata da un essere celeste: l'*Apocalisse di Pietro* (del 135 d.C. circa), il *Libro di Elcasai*, l'*Apocalisse di Giovanni il Teologo*. Altre apocalissi appartengono invece alla tipologia del «viaggio celeste». Come dice il titolo, l'*Ascensione di Isaia* narra il viaggio di Isaia attraverso i sette cieli fino ad arrivare al settimo, dimora di Dio, dove il profeta riceve la rivelazione dei misteri divini riguardanti il Messia atteso. Narrano viaggi oltremondani anche le apocalissi «di Esdra», «della Vergine Maria», «della santa Madre di Dio», «di Giacomo»... Fra queste ultime merita una particolare menzione l'*Apocalisse di Paolo*[25] perché è citata da Dante a introduzione del proprio viaggio oltremondano in quella apocalisse medievale che è la *Divina commedia*. Scrive Dante Alighieri, alludendo a Paolo per mezzo dell'epiteto di At 9,15: «Andòvi poi lo Vas d'elezïone / Per recarne conforto a quella fede / Ch'è principio a la via di salvazione»[26].

Tutto questo viene solitamente ripetuto nelle trattazioni sull'apocalittica, ma è materia sulla quale la discussione è soltanto all'inizio e sui cui singoli punti le opinioni degli studiosi sono lontane dall'essere concordi.

c) I tre aspetti del complesso fenomeno apocalittico negli studi di scuola anglosassone. - A causa della complessità del fenomeno letterario e religioso dell'a-

[25] L'*Apocalisse di Paolo* è conservata in latino ed è da distinguere da un'apocalisse gnostica che ha lo stesso titolo e che è conservata invece in copto. Cfr. R.J. Bauckham, *Letteratura paolina apocrifa*, in G.F. Hawthorne - R.P. Martin - D.G. Reid (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, pp. 949-950 (Downers Grove 1993).

[26] Dante Alighieri, *La divina commedia. Inferno* 2,28-30. Cfr. le precisazioni e limitazioni del caso in R. Penna, *La «Visio Pauli» e le ascendenze apocalittiche della «Divina Commedia»*, in *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991, pp. 677-686.

pocalittica gli studiosi di lingua tedesca e soprattutto di lingua inglese hanno fatto ricorso negli ultimi decenni a tre distinte definizioni: una per il genere letterario, una seconda per quella che può essere chiamata l'ideologia, e una terza per i movimenti religiosi che si avvalsero di quel genere o di quel modo di vedere il mondo[27].

1) Alla definizione del genere letterario apocalittico ha lavorato un gruppo di studio della Society of Biblical Literature sotto la direzione di John J. Collins[28]. Dal punto di vista della *forma* letteraria un'apocalisse è stata definita come « un testo di rivelazione con una cornice narrativa secondo cui la rivelazione è trasmessa a un ricevente umano da un mediatore oltremondano ». Alternativa alla « rivelazione mediata da un essere celeste » è, come si è intravisto, quella del « viaggio celeste » di un visionario che poi descrive i sette (o nove o dodici) cieli, le regioni superne, le abitazioni dei morti, e lo stesso trono di Dio. Dal punto di vista del *contenuto* poi un'apocalisse « parla della salvezza escatologica e presuppone la credenza in un mondo soprannaturale »[29]. In una iniziativa parallela, un congresso sull'apocalittica tenutosi a Uppsala, D. Hellholm ha aggiunto alla definizione un terzo elemento che riguarda la *funzione*: un'apocalisse « è destinata a un gruppo in crisi e l'intento è quello di esortare e/o di consolare con il ricorso all'autorità divina ». Per Adela Yarbro Collins, che ha variato l'aggiunta di D. Hellholm circa la funzione, un'apocalisse « interpreta le presenti, terrestri circostanze alla luce del mondo soprannaturale e futuro, intendendo così influire con autorità divina sul modo di pensare e sul comportamento dei destinatari »[30]. Nei manuali scolastici, infine, la definizione è di solito completata con l'elenco dei tratti più ricorrenti del *linguaggio* e dell'immaginario apocalittico. Sarebbero caratteristici di un'apocalisse l'interagire tra mondo soprannaturale e storia umana, il frequente protagonismo di angeli e demoni, la descrizione di sconvolgimenti cosmici, l'antedatazione e la conseguente finzione pseudepigrafica, il ricorso a numeri simbolici, visioni, sogni, vaticini *ex eventu* che conferiscono autorità al messaggio, e la rappresentazione in immagini teriomorfe dei protagonisti umani e più che umani degli eventi[31].

2) L'ideologia degli scritti apocalittici si colloca sul prolungamento di quella profetica. I profeti annunziavano un'era felice come conclusione della tormentata

[27] Così in parte già K. Koch, *Difficoltà dell'apocalittica. Scritto polemico su d'un settore trascurato della scienza biblica* (BCRel 31), Paideia, Brescia 1972 (Gütersloh 1970), e P.D. Hanson, *Apocalypticism*, in IDB.S, vol. I, pp. 29-31; Id., *Apocalypses and Apocalypticism: Genre, Introductory Overview*, in ABD, vol. I, pp. 279-281.

[28] I contributi del gruppo di studio guidato da J.J. Collins sono pubblicati in Id., *Apocalypse. The Morphology of a* Genre, in *Semeia* 14 (1979). In quella monografia lo stesso J.J. Collins tratta delle apocalissi giudaiche e persiane (*Ibid.* 21-59; 207-217), A. Yarbro Collins di quelle cristiane (*Ibid.* 21-59), F.T. Fallon di quelle gnostiche (*Ibid.* 123-158), H.W. Attridge di quelle greche e latine (*Ibid.* 159-186) e A.J. Saldarini degli elementi apocalittici degli scritti rabbinici (*Ibid.* 187-205).

[29] Vedi la definizione in J.J. Collins, *Apocalypse. The Morphology of a* Genre, in *Semeia* 14 (1979) 9.

[30] D. Hellholm, *The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John*, in *Semeia* 36 (1986) 27; Adela Yarbro Collins, *Early Christian Apocalypticism*, in *Semeia* 36 (1986) 7.

[31] Questa elencazione è evidentemente didattica e utile ma è sempre più evitata, perché mette insieme elementi sia formali sia di contenuto, e provenienti da tempi, scritti e gruppi religiosi distanti. Di fatto si pronunziano negativamente gli stessi P.D. Hanson e J.J. Collins, ma poi anche ad esempio F. García Martínez, J. Maier e V. Fusco.

vicenda umana: di quest'ultimo segmento della storia gli apocalittici fanno un nuovo eone, un mondo che trascende quello presente, una nuova creazione. La fede in un mondo soprannaturale, che è in qualche modo comune a ogni credenza religiosa, qui si trasforma dunque in concezione cosmologica, e ispira pessimismo nei confronti del mondo presente, tutto posto sotto il potere del maligno (1Gv 5,19). Connessi all'attesa del mondo nuovo sono le credenze nella risurrezione e nel giudizio, e talvolta anche l'aspettazione di un regno interinale e felice, instaurato sulla terra dal Messia (o Eletto o Figlio dell'uomo) per i giusti. Soprattutto per lo schema dei due mondi, l'apocalittica si differenza da profetismo, messianismo e attesa giudaica del regno di Dio.

3) Apocalittico è quel movimento che risponde alle circostanze avverse della storia con l'attesa della nuova creazione che, sottratta al « principe di questo mondo », sarà governata dalla santità di Dio. Al genere e al dualismo dell'apocalittica si ricorre dunque quando si vive in uno stato di particolare alienazione per il proprio difficile rapporto con l'ambiente o sotto l'oppressione di una potenza esteriore. Il gruppo apocalittico può allora chiudersi come in un ghetto e costruirsi un suo proprio subuniverso, oppure può contrapporsi all'oppressore e costruirsi un suo controuniverso, oppure può uscire dal suo ambiente e stabilizzarsi in altro luogo o regione costruendosi un universo alternativo[32]. All'incapacità di dare senso alla storia umana viene in aiuto allora la rivelazione dei piani divini concessa al veggente, e all'impotenza di fronte al mistero dell'iniquità (2Ts 2,7) vengono in soccorso la potenza e la giustizia di Dio, soprattutto con il giudizio e la ricompensa escatologica.

Nonostante le lucide messe a fuoco che ne sono venute, i lavori sia del gruppo della Society of Biblical Literature sia del Colloquio di Uppsala non hanno segnato un vero punto fermo perché contemporaneamente un'altra scuola di pensiero, questa volta italiana[33], ha aperto nuovi cantieri di ricerca.

d) Letteratura « enochica » e origine del male nella ricerca di P. Sacchi e della sua scuola. - L'iniziatore e principale protagonista di una ricerca alternativa sull'apocalittica è Paolo Sacchi dell'Università di Torino, il quale, sedotto ma poi non soddisfatto dagli studi di D.S. Russell e di K. Koch[34], rappresentanti di quella che egli chiama *opinio communis*, è andato in cerca dell'apocalisse che, a nostra conoscenza, potesse essere prototipo delle molte altre scritte fino al secolo II d.C.: P. Sacchi l'ha individuata nel *Libro dei vigilanti* (400 a.C. circa), ora incorporato nel *Libro di Enoch etiopico* (*1Enoch* 6-36). Il secondo passo di P. Sacchi è

[32] P.D. Hanson, *Apocalypticism*, in IDB.S, vol. I, p. 31.

[33] I risultati della ricerca italiana sono stati portati a conoscenza del mondo di lingua inglese da G. Boccaccini, *Jewish Apocalyptic Tradition. The Contribution of Italian Scholarship*, in J.J. Collins - J. H. Charlesworth (edd.), *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, Academic Press, Sheffield 1991, pp. 38-50.

[34] D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic 200 BC - AD 100*, The Westminster Press, Philadelphia 1964; K. Koch, *Difficoltà dell'apocalittica*. P. Sacchi ha curato la traduzione italiana degli apocrifi giudaici in cinque volumi (UTET-Paideia, Torino-Brescia), mettendo dunque a disposizione del pubblico italiano anche gli scritti apocalittici, compresi i frammenti aramaici di *1Enoch* trovati a Qumran. Ha poi raccolto in un volume gli studi che è venuto facendo sulla letteratura « enochica » (cfr. P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia* [BCRel 55], Paideia, Brescia 1990).

stato quello di mostrare che il *Libro dei vigilanti* non fu un'apocalisse isolata, ma che invece fu all'origine di tutta una corrente di pensiero. Lo prova il fatto che nel secolo I a.C. un autore ignoto mise insieme in un'unica opera cinque apocalissi, con l'evidente intenzione di «raccogliere le memorie principali del proprio gruppo, creando, non certo per caso, un pentateuco»[35]: si tratta di *1Enoch* dove il *Libro dei vigilanti* era seguito dal *Libro dei giganti*[36], poi sostituito con il *Libro delle parabole* (*1Enoch* 37-71), dal *Libro dell'astronomia* (*1Enoch* 72-82), dal *Libro dei sogni* (*1Enoch* 83-90) e dall'*Epistola di Enoch* (*1Enoch* 91-94).

Il punto di partenza ha però immediatamente posto a P. Sacchi un problema: il *Libro dei vigilanti* si presenta come un'apocalisse soltanto nella sua seconda parte, in quanto è a partire dal cap. 13 che durante il sonno Enoc riceve visioni «apocalittiche» di giudizio e castigo circa i figli del cielo o «(angeli) vigilanti». Nella prima parte (*1Enoch* 6-12), tema dominante è invece quello dell'origine del male, introdotto nel mondo dal peccato che i vigilanti hanno commesso unendosi con le donne. Poiché però il giudizio che Enoc deve annunziare nella seconda parte del *Libro dei vigilanti* riguarda il peccato del quale parlava la prima parte, P. Sacchi ne ha concluso che non c'era coincidenza tra l'apocalittica (con la sua riflessione sull'origine del male nel mondo) e le apocalissi (e cioè il genere letterario in cui il quadro narrativo è una visione)[37]. Procedendo nella sua ricerca, P. Sacchi ha ricavato poi dal *Libro dei vigilanti* tutto un sistema di dottrine «apocalittiche»: la convinzione che il male abbia origine in una sfera al di sopra dell'umano[38], la credenza nell'immortalità per risurrezione o per immortalità dell'anima, e l'interesse per il mondo di là[39]. Forte di queste premesse, P. Sacchi giunge alla sorprendente conclusione secondo cui «il nome di "apocalittica" è puramente convenzionale e non ha nulla a che vedere con l'Apocalisse di Giovanni che è la matrice da cui è nato il termine»[40].

L'ultimo passo di P. Sacchi è stato quello di tentare un abbozzo di storia dell'apocalittica: lo ha fatto seguendo l'evoluzione dei temi del *Libro dei vigilanti* sia

[35] P. Sacchi, *Formazione e linee portanti dell'apocalittica giudaica precristiana*, in *RSB* 7/2 (1995) 26, ma cfr. la stessa denominazione già in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Torino 1981, vol. I, p. 423 («Il redattore finale giudaico volle mettere insieme un pentateuco, un po' come la Torah, il libro dei Salmi e il vangelo di Matteo») e poi *passim*, in P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*.

[36] Ampi frammenti del *Libro dei giganti*, prima sconosciuto, sono stati ritrovati a Qumran (*1Q23-24; 2Q26; 4Q203; 4Q530-533; 6Q8*).

[37] P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, p. 17: «Una corrente di pensiero era individuata nelle sue origini ma essa non coincideva, completamente almeno, con la forma dell'apocalissi che ha, fra le varie caratteristiche, precipua quella della conoscenza per visione e rivelazione. Dunque, apocalittica e apocalisse non coincidevano».

[38] L'essenza dell'apocalittica consisterebbe proprio in questa contaminazione della natura umana causata dall'unione sessuale degli angeli con le donne, unione dalla quale nacquero i giganti. Echi di questo mito, oltre che in Gn 6, sono nel *Libro dei giubilei*, nella *Regola della comunità*, nelle *Hôdayôt* di Qumran, in Gv 8,44, 1Gv 3,8 e Ap 14,4.

[39] P. Sacchi, *Formazione e linee portanti dell'apocalittica giudaica precristiana*, in *RSB* 7/2 (1995) 26.

[40] P. Sacchi, *Formazione e linee portanti dell'apocalittica giudaica precristiana*, in *RSB* 7/2 (1995) 20-21.

negli scritti enochici sia in quelli in cui il rivelatore è altro da Enoc. Il risultato è, anzitutto, che nell'apocalittica si possono distinguere almeno quattro periodi fondamentali o, se si vuole, che non c'è una sola apocalittica ma che ce ne sono almeno quattro[41]. In secondo luogo, molti libri etichettati finora come apocalittici (il libro di Daniele, l'Apocalisse di Giovanni di Patmos, *2Baruc*), non essendo interessati alle riflessioni sul male e sulla sua origine, sono apocalissi di nome ma non di fatto[42]. In terzo luogo, l'apocalittica si è inevitabilmente arricchita di altri interrogativi e risposte. Mentre, ad esempio, nel *Libro dei vigilanti* la contaminazione della natura umana era conseguenza del peccato degli angeli (i vigilanti), così che l'impurità è oramai connaturata con l'essere umano il quale dunque non è libero, negli scritti successivi la degenerazione della storia viene dalla libertà e dalla responsabilità umana. E ancora: nelle fasi più recenti dell'apocalittica acquistano sempre più importanza figure superumane di mediatori, giudici e salvatori (Melchisedec, il Figlio dell'uomo, Hekalot), si afferma che sarà un intervento dall'alto a porre rimedio alla degenerazione universale e alla forza di satana, si precisano la credenza e l'immagine di inferno e paradiso, e ci si domanda se l'anima possa purificarsi anche dopo la morte[43].

e) Ricerca in un territorio avvolto nella nebbia. - Muoversi nell'apocalittica è, a questo punto, muoversi nella nebbia più fitta. Appena ti decidi per una direzione, subito la nebbia sembra avvolgerti più densa. Non si sa, infatti, come definire l'essenza dell'apocalittica, né si sa di quale parametro «apocalittico» avvalersi per circoscrivere un *corpus apocalypticum*. Di fatto, nel secolo XIX si era partiti dall'Apocalisse di Giovanni di Patmos e dal termine *apokalypsis* che significa «rivelazione (per visione)», ma nel secolo XX si è poi ripartiti dal *Libro*

[41] Cfr. le quattro fasi dell'apocalittica nel cap. 5 di P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, pp. 154-169.

[42] P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, pp. 22 (nota 22), 135-136 e 155: «Daniele assorbe il pensiero dell'apocalittica nei limiti che la sua tradizione gli permetteva, ma nell'insieme è molto legato alla tradizione ufficiale: non a caso fa parte di tutti i canoni»: «Il libro di Daniele è ai margini dell'apocalittica perché non conosce alcun peccato angelico che contamini la natura»; «Un libro come quello di Daniele e l'Apocalisse di Giovanni sono apocalissi sul piano formale e in qualche modo sotto l'influsso, o almeno il fascino, della corrente apocalittica, ma da questa si distinguono nettamente». G. Boccaccini, *È Daniele un testo apocalittico? Una (ri)definizione del pensiero del libro di Daniele in rapporto al libro dei sogni e all'Apocalittica*, in *Henoch* 9 (1987) 267-302; Id., *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.* (Radici 14), Marietti, Genova 1993, p. 120: «Daniele contiene sì dal punto di vista formale sezioni cosiddette "apocalittiche" ma l'ideologia che esprime diverge nei suoi tratti essenziali da quei principi che nel pensiero giudaico post-esilico caratterizzano distintamente la tradizione enochiana. E poiché al movimento di pensiero di cui *1Enoch* è coerente espressione diamo il nome di "apocalittica", non resta che constatare l'estraneità di Daniele da tale movimento e contestare la sua tradizionale definizione di testo anche ideologicamente "apocalittico"»; Id., *Testi apocalittici coevi all'Apocalisse di Giovanni*, in *RSB* 7/2 (1995) 158: «Il presupposto che vuole 2Bar un testo nella forma e nella sostanza apocalittico [è] quanto meno discutibile». E. Lupieri, *Apocalisse di Giovanni e tradizione enochica*, in *RSB* 7/2 (1995) 138: «Dn [il *Libro di Daniele*] senz'altro non rientra nella tradizione enochica». Come si vede, mentre le motivazioni ideologiche circa il libro di Daniele non mancano, quelle circa l'Apocalisse sono meno messe a fuoco.

[43] P. Sacchi, *Formazione e linee portanti dell'apocalittica giudaica precristiana*, in *RSB* 7/2 (1995) 26-36.

dei vigilanti e paradigma è diventato il pungente interrogativo sull'origine e sulla natura del male. Da una parte poi si definisce l'apocalittica come letteratura che abbisogna del quadro narrativo della visione o del viaggio celeste, e dall'altra si dice invece che il genere letterario non deve essere « invadente », che « è di necessità abbandonare il criterio letterario e porre in sua vece l'identità ideologica »[44], che « il contenuto è più importante del titolo e dello stesso personaggio a cui è affidata la rivelazione »[45], e che « il nome di apocalittica è puramente convenzionale ».

Una via d'uscita dal labirinto apocalittico potrebbe essere quella di confrontare la natura composita del *Libro dei vigilanti*, eretto a paradigma di apocalitticità dalla scuola italiana, con la natura composita sia degli scritti di Qumran sia del NT, nei quali (a parte l'Apocalisse giovannea) trovano bensì spazio segmenti apocalittici, ma non interi libri apocalittici, così che le apocalissi vi coabitano con un altro genere, che D. Aune chiama « genere ospite » *(host genre)*[46]. Il vangelo marciano, ad esempio, non è mai stato definito come apocalisse, e tuttavia solitamente si afferma che Mc 13 è l'« apocalisse » marciana e sinottica. La stessa cosa si può dire di 1Ts 4 o di 1Cor 15, testi nei quali risuona la voce apocalittica dell'arcangelo e lo squillo apocalittico dell'ultima tromba, ma che sono inseriti in un contesto epistolare[47]. « La scelta del *Libro dei vigilanti* come *apocalisse* risulta ingiustificata, perché operata in base a criteri che alla fine risultano non pertinenti », così scrive E. Norelli, il quale pone poi una domanda retorica, tutt'altro che innocua: « [Circa il *Libro dei vigilanti* e la sua tematica] perché non parlare di teologia della contaminazione universale o dell'origine trascendente del male? ». Come a dire che « letteratura enochica » è una cosa, e « letteratura apocalittica » è un'altra. Il punto di Archimede dal quale sollevare il mondo dell'apocalittica resterebbe dunque la prima parola dell'Apocalisse neotestamentaria.

f) Il Nuovo Testamento e l'apocalittica. - Dopo il primo accostamento ottocentesco dell'Apocalisse giovannea con scritti giudaici dai tratti simili, a metà del secolo A. Hilgenfeld (1857) parlò dell'apocalittica giudaica come di una sorta di « preistoria » del cristianesimo *(Vorgeschichte des Christenthums)*[48], ma furono

[44] G. Boccaccini, *Testi apocalittici coevi all'Apocalisse di Giovanni*, in *RSB* 7/2 (1995) 161 e 153.

[45] E. Lupieri, *Apocalisse di Giovanni e tradizione enochica*, in *RSB* 7/2 (1995) 140.

[46] D. Aune, *The Apocalypse of John and the Problem of* Genre, in *Semeia* 36 (1986) 80.

[47] E. Norelli, *Apocalittica: come pensarne lo sviluppo?*, in *RSB* 7/2 (1995) 167. Nella conclusione di questo articolo lo stesso autore scrive: « Propongo:... di parlare di apocalissi solo in riferimento a un genere letterario definito da un quadro narrativo implicante una rivelazione trasmessa attraverso un personaggio ultraumano, di realtà comunemente nascoste agli umani ma che hanno una portata decisiva sul destino di questi ultimi; di rinunziare dunque a chiamare apocalittica la linea di pensiero studiata dal professor Sacchi, fermo restando il mio entusiasmo per la sua ricerca » (*Ibid.* 199). Anche per B. Marconcini, *Origine e sviluppo dell'apocalittica*, in *Profeti e Apocalittici* (Logos 3), LDC, Leumann (TO), pp. 208-209, la nuova linea di ricerca non sembra cogliere l'essenza dell'apocalittica, che si potrebbe definire come « l'espressione in simboli della viva attesa, suscitata nel tardo giudaismo, dalle "rivelazioni" attribuite a uomini del passato, di un'imminente irruzione del regno di Dio nella storia liberata dalle potenze del male ».

[48] A. Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christenthums nebst einem Anhange über das gnostische System des Basilides*, Jena 1857.

poi soprattutto J. Weiss (1892) e A. Schweitzer (1906) a interpretare in chiave escatologico-apocalittica la figura di Gesù che il protestantesimo liberale aveva ridotto al ruolo di maestro e di moralista, anche se « genio religioso »[49].

Nel 1960 poi irruppe prepotentemente nel campo di questi studi E. Käsemann, dicendo cose che erano nell'aria ma con formule che imposero le sue affermazioni alla discussione dei decenni seguenti. In un articolo intitolato *Die Anfänge christlicher Theologie*, egli definì l'apocalittica come inizio *(Anfänge, Anfang)* della teologia cristiana e, ancora più icasticamente, come « madre di ogni teologia cristiana »[50]. K. Koch, anche lui con un'immagine non poco icastica, commenta: « Fin qui l'apocalittica, per la scienza biblica, era stata un fenomeno marginale dell'Antico e del Nuovo Testamento, molto affine all'eresia. Ed ecco che all'improvviso arrivò Käsemann a promuoverla da rigagnolo a fiume regale, alle cui acque dovettero attingere tutti gli scritti tra la fine dell'Antico Testamento e l'inizio del Nuovo »[51]. Per E. Käsemann però non fu Gesù a essere apocalittico ma la comunità postpasquale, per esempio quella di Corinto che andava dicendo « [Già siamo risorti], già siamo re » (1Cor 4,8), e fu apocalittica la teologia di Paolo, secondo cui « già » si partecipa alla morte del Cristo ma « non ancora » alla sua risurrezione, se non camminando in novità di vita.

È così che sempre più ci si domanda se Gesù era « apocalittico » o « *un* apocalittico », o che cosa egli ha ripreso dall'apocalittica. Ci si chiede dunque qual è il centro dell'insegnamento del Gesù storico e in quale rapporto sta con l'apocalittica. Ci si chiede qual è la novità che il cristianesimo eventualmente immise nel quadro dell'apocalittica, e con quale forza dirompente (o no) il cristianesimo abbia (o no) fatto saltare gli schemi apocalittici[52]. In risposta a E. Käsemann si è affermato, ad esempio, che matrice del cristianesimo non è l'apocalittica, ma sono l'evento pasquale e il *kērygma*, che il *kērygma* cristologico organizza attorno a una nuova esperienza il linguaggio e i teologumeni dell'apocalittica, che il mondo è oramai luogo della manifestazione di Dio e non è più visto dalla prospettiva del pessimismo apocalittico, che Dio non è distante ma incarnato, e che il termine *euaggelion* ha oramai come contenuto esclusivo la cristologia[53]. Si è precisato che i tratti apocalittici neotestamentari non sono mai autonomi ma sempre finalizzati alla cristologia, e che, nonostante le numerose pagine apocalittiche del NT, gene-

[49] J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1892 (1900²; *La predicazione di Gesù sul regno di Dio*, Napoli 1993); A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù* (BSSTB 4), Paideia, Brescia 1986 (Tübingen 1906¹; 1913²).

[50] E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie*, in *ZTK* 57 (1960) 162-185 (la definizione di « Die Mutter aller christlichen Theologie » [« madre di ogni teologia cristiana »], *Ibid*. 180).

[51] K. Koch, *Difficoltà dell'apocalittica*, p. 13.

[52] V. Fusco, *Apocalittica ed escatologia nel Nuovo Testamento. Tendenze odierne della ricerca*, in G. Canobbio - M. Fini (edd.), *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive. Associazione Teologica Italiana: Atti del IV° Corso di aggiornamento per i Docenti di Teologia dogmatica, Roma 2-5 gennaio 1994*, Messaggero, Padova 1995, pp. 41-80.

[53] W.G. Rollins, *The New Testament and Apocalyptic*, in *NTS* 17 (1970-1971) 454-476; E. Lohse, *Apokalyptik und Christologie*, in *ZNW* 62 (1971) 48-67.

re letterario dominante (e ospitante) nel NT è il vangelo o la lettera, non quello apocalittico[54].

Quanto a Paolo, egli fa partire la sua esistenza cristiana e la sua corsa apostolica dall'*apokalypsis* del vangelo e del Figlio che Dio si è compiaciuto di concedergli a Damasco (Gal 1,12.16), e dice di essere stato destinatario di visioni e apocalissi, al plurale e caratterizzate dalla *hyperbolē*-sublimità (2Cor 12,1.7: *optasiai kai apokalypseis*; *tę̄ hyperbolę̄ tōn apokalypseōn*), aggiungendo di essere stato rapito al terzo cielo, al paradiso, e di avervi udito cose indicibili. Paolo stesso dunque si presenta come visionario. Più volte poi, come si è detto, egli fa ricorso a immagini apocalittiche per parlare della parusia del Signore, della fine della storia o della finale conversione degli israeliti, a volte dicendo di rivelare un «mistero» (1Cor 15,51; Rm 11,25). Sembra inscriversi nel pensiero apocalittico poi anche il dualismo paolino circa mondo presente e nuova creazione e, in termini antropologici, circa uomo vecchio e uomo nuovo[55]. In particolare, Paolo è in continuità con la letteratura apocalittica ed enochica nel concepire il peccato: per Paolo, il peccato (*hamartia*, al singolare) precede le trasgressioni dei singoli, ha carattere di universalità perché «tutti sono peccatori», e, personificato, entra nel mondo, vi regna da tiranno e schiavizza gli esseri umani che ne sono tenuti come in carcere. Ciò che la letteratura enochica diceva del peccato angelico, Paolo lo attribuisce al peccato adamico perché Adamo è antonimo più appropriato del Cristo che non gli angeli ribelli[56].

Quanto infine all'apocalitticità dell'apocalisse neotestamentaria, essa è stata messa in discussione nonostante che proprio il libro di Giovanni di Patmos abbia dato il nome all'apocalittica e il via agli studi che la riguardano. Per J. Kallas mancherebbe all'Apocalisse giovannea, anzitutto, il dualismo e il pessimismo apocalittico in quanto Dio vi agisce sovranamente, mentre satana c'è solo per mettere in risalto la sua onnipotenza; in secondo luogo, perché nei sette messaggi di Ap 2-3 e nei sette sigilli di Ap 6-8 la sofferenza è mandata dal Cristo alle Chiese come punizione della loro infedeltà, mentre nell'apocalittica la sofferenza è intollerabile dal momento che proviene da Antioco IV Epifane o da chi gli somiglia, e quindi dalle forze avverse e nemiche di Dio[57]. Come s'è visto, anche la scuola italiana trova bensì forme apocalittiche nell'Apocalisse giovannea, ma non gli interessi e il contenuto di pensiero distintivi della letteratura apocalittica. Per B.W. Jones e D. Hill all'Apocalisse mancano invece i tratti apocalittici della pseudonimia e dell'antedatazione, dal momento che l'autore si dichiara contemporaneo dei suoi lettori e dice di dover comunicare con urgenza il suo messaggio, non di doverlo mettere sotto sigillo[58].

[54] Cfr. gli *status quaestionis* di R. Penna, *Apocalittica e origini cristiane: lineamenti storici del problema*, in *RSB* 7/2 (1995) 5-17, e V. Fusco, *Gesù e l'apocalittica. I problemi e il metodo*, in *RSB*

La grande maggioranza degli interpreti però non ha difficoltà a definire come apocalittico il libro di Giovanni di Patmos. J.J. Collins, ad esempio, prima giustifica la mancanza nell'Apocalisse di pseudonimia, profezie *ex eventu*, esotericità e rassegne storiche, e poi conclude: «Non c'è motivo di negare che l'Apocalisse sia un'apocalisse», soggiungendo: «Gli adattamenti (cristiani) dell'apocalittica non comportano il rigetto né delle forme né dei valori delle apocalissi giudaiche, ma invece la loro intensificazione»[59]. C. Doglio riscontra nell'Apocalisse forma, funzione e contenuti apocalittici e mostra come in un'apocalisse cristiana fossero superflue pseudonimia, rassegne storiche ed esoterismo. Per E. Lupieri l'Apocalisse dipende «con chiara coscienza» dalla letteratura enochica, anzitutto per la duplice punizione di figure angeliche (prima delle due Bestie, poi del Drago) con periodo intermedio (il millennio), poi perché il veggente vi è intermediario tra Dio ed esseri angelici, perché «il sangue fino alle briglie dei cavalli» (Ap 14,20) cita molto scopertamente «il sangue fino al petto del cavallo» di *1Enoch* 100,3, e infine per la presenza di «Enoc» in coppia con Elia in Ap 11, anche se con attributi mosaici (v. 6b). Per D.C. Olson, la formula «Non si sono contaminati con donne» di Ap 14,4 è una allusione al peccato degli angeli vigilanti della letteratura enochica[60].

Alle giuste motivazioni dell'apocalitticità dell'Apocalisse giovannea bisogna però aggiungere, anzitutto, che l'autore racchiude i suoi messaggi tra un evidente prescritto epistolare, in cui destinatarie sono le sette Chiese d'Asia (Ap 1,4), e un saluto finale (22,21), che conferiscono al suo libro la forma di lettera enciclica. In secondo luogo, bisogna aggiungere che ripetutamente egli definisce il contenuto del suo libro come profezia (Ap 1,3; 22,7.10.19), si dice fratello di profeti (22,9) e da una voce celeste si sente investito del compito di profetare (10,11)[61]. L'Apocalisse sarebbe dunque di genere misto (apocalittico, epistolare e profetico) e la diversità dei generi direbbe la molteplicità delle funzioni dello scritto e delle intenzioni dell'autore[62].

In questo inizio del libro biblico tutto è appeso alla prima parola: *apokalypsis* e tutto deve portare alla sua accoglienza. La rivelazione viene da Dio, dice qual è il volere di Dio che va realizzandosi negli accadimenti della storia, è mediata dal Cristo e porta beatitudine, essendo parte del flusso divino di grazia e pace. Ma soprattutto deve condurre all'attesa fiduciosa di colui che verrà sulle nubi per lo smacco dei nemici e per la consolazione dei suoi.

[59] J.J. Collins, *Pseudonymity, Historical Reviews and the Genre of the Revelation of John*, in *CBQ* 39 (1977) 342.

[60] C. Doglio, *Quanto apocalittica è l'Apocalisse di Giovanni?*, in *RSB* 7/2 (1995) 103-135; E. Lupieri, *Apocalisse di Giovanni e tradizione enochica*, in *RSB* 7/2 (1995) 137-150; D.C. Olson, *« Those Who Have Not Defiled Themselves with Women »: Revelation 14:4 and the Book of Enoch*, in *CBQ* 59 (1997) 492-510.

[61] Cfr. D. Hill, *Prophecy and Prophets in the Revelation of St John*, in *NTS* 18 (1971-1972) 401-418, e M. De Groote, *Apokalyptik und die eigene Art der Johannesapokalypse*, in *BZ* 46 (2002) 103-106, insistono sull'appartenenza dell'Apocalisse alla profezia, mentre il quadro epistolare si coniugherebbe insieme con elementi apocalittici e profetici per D. Mathewson, *Revelation in Recent Genre Criticism: Some Implications for Interpretation*, in *TrJ* 13 (1992) 193-213, e per M.G. Michael, *The Genre of the Apocalypse: What are they Saying now?*, in *DeltBiMe* 28 (1999) 115-126.

[62] Cfr. *Sezione introduttiva. Profilo storico-letterario*, p. 47.

Per l'Apocalisse tutto viene dal punto alfa e tutto va verso il punto omega perché tutto è sospinto dall'azione di Colui che è, che era, e che viene. Nonostante il quadro fondamentalmente «teologico», come in tutto il libro anche in questa prima pagina c'è poi una forte concentrazione cristologica: il Cristo è mediatore centrale e credibile della rivelazione; è colui che per primo uscì vivente di fra i morti, è redentore che ama, che libera e che è degno di ricevere gloria e potenza. Per questo, la rivelazione che ha la sua ultima sorgente in Dio è però rivelazione «di Gesù Cristo».

Altri centri di interesse di questa prima pagina sono i servi di Dio e in particolare le sette Chiese d'Asia, e poi la legittimazione del libro ai loro occhi. Giovanni di Patmos è in trepidazione: non è certo che le Chiese lo accolgano (o che tutte lo accolgano), per cui fin d'ora fa ricorso a un complesso armamentario retorico al fine di conquistarle e persuaderle. La frammentarietà della prima pagina deve colpire, frastornare e avvincere: è per questo che da un inizio protocollare e macchinoso si passa a una beatitudine, poi a un augurio ampio e motivato, poi a una dossologia, e poi a oracoli profetici che fanno brillare davanti agli occhi dei lettori il punto di partenza e di arrivo, ma anche l'eventualità di fallire la corsa e di doversene poi battere la testa o il petto.

La narrazione vera e propria potrà così incominciare. L'atmosfera di cui l'autore ha bisogno è oramai predisposta.

CRISTOFANIA A PATMOS NEL GIORNO DEL SIGNORE

Ap 1,9-20

1 [9]Io Giovanni, fratello vostro, partecipe con voi di tribolazione, regalità e perseveranza in Gesù, mi trovavo nell'isola di nome Patmos a causa della parola di Dio e della testimonianza di Gesù. [10]Nel giorno del Signore fui in spirito e udii dietro di me una voce potente come di tromba [11]che diceva: « Ciò che vedi, mettilo per iscritto in un rotolo e mandalo alle sette Chiese: a Efeso, Smirne, Pergamo, Tiatira, Sardi, Filadelfia e Laodicea ».

[12]Voltandomi per vedere la voce che mi parlava, vidi sette candelabri d'oro [13]e, (là) in mezzo ai candelabri, (vidi) uno simile (a) figlio d'uomo. Indossava un abito lungo fino ai piedi ed era cinto al petto con una fascia aurea. [14]Il capo e i capelli (erano) candidi come bianca lana e come neve. I suoi occhi (ardevano) come vampa di fuoco, [15]i piedi erano simili al calcolibano ( ) in una fornace ardente, e la voce sua era come fragore di molte acque. [16]Teneva nella destra sette stelle, e una spada – a due tagli, affilata – usciva dalla sua bocca, mentre il suo volto era come il sole (quando) splende nel (pieno del) suo vigore.

[17]Al vederlo, caddi ai suoi piedi come morto. Egli pose (allora) su di me la sua destra dicendo: « Non temere. Io sono il primo e l'ultimo, [18]e il vivente. Fui già preda della morte, ma ecco, (ora) sono vivente per i secoli dei secoli, e le chiavi di Morte e di Ade sono in mio potere. [19]Metti per iscritto dunque ciò che hai veduto, le cose che sono e quelle che accadranno d'ora in poi. [20]Quanto al mistero delle sette stelle che hai veduto sulla mia destra e quanto ai sette candelabri d'oro, i sette candelabri sono le sette Chiese, e le sette stelle sono i (loro) sette angeli ».

Parte prima. Il Cristo e le Chiese d'Asia (Ap 1-3). Nella prima parte dell'Apocalisse, che va da Ap 1,9 a tutto il cap. 3, una cristofania (*prima sezione*, Ap 1,9-20) mette in scena Colui la cui parola darà contenuto e forma al *primo sette-*

nario (2,1 - 3,21), quello dei sette messaggi alle sette Chiese (*seconda sezione*, Ap 2,1 - 3,21).

Quanto alla cristofania, Giovanni di Patmos fornisce in Ap 1,9-10 le coordinate di luogo (l'isola di nome Patmos) e di tempo (il giorno del Signore) per l'esperienza « in spirito » di cui egli stesso sarà protagonista (« Io Giovanni, fratello vostro, ...fui in spirito »). La cristofania inizia come audizione di una voce (v. 11), poi si fa visione di « uno simile a figlio d'uomo » ritto in mezzo a sette candelabri e recante nella destra sette stelle (vv. 12-16), e infine torna a essere audizione (vv. 17-20). In apertura (v. 11) il « simile a figlio d'uomo » comanda a Giovanni di scrivere in un rotolo le visioni di cui è protagonista e di inviare il rotolo alle sette Chiese d'Asia, elencate per nome una a una. A conclusione dell'epifania, il « simile a figlio d'uomo » ripeterà il comando a Giovanni di Patmos di scrivere (v. 19) e spiegherà che sono figura delle sette Chiese tanto le stelle quanto i candelabri della visione, anche se a titolo diverso (v. 20). La ripetizione del comando di scrivere dice ancora l'importanza della rivelazione e del libro, mentre la decodificazione dei due simboli dice come le sette Chiese siano protagoniste, e non solo destinatarie.

Le Chiese che faranno lettura pubblica del libro inviato loro dal profeta di Patmos sanno oramai che il libro trasmette loro le parole del Cristo e cominciano a intuire che cosa significhi il suo titolo: « Rivelazione di Gesù Cristo... per i suoi servi ».

[1,9] Il nome di Giovanni torna qui oramai per la terza (e penultima) volta. Ricorrendo ora in un discorso diretto, è introdotto addirittura con il pronome di prima persona ed è messo in relazione con il « voi » dei fratelli d'Asia. Comincia dunque il discorso ravvicinato di Giovanni con le sette Chiese. D. Aune dice che nei confronti dei suoi interlocutori Giovanni di Patmos « democratizza »[1], dal momento che non invoca alcun titolo per collocarsi al di sopra di essi, ma si mette al loro fianco come loro fratello e *sygkoinōnos*. Composto come è di *syn-* (= con) e della radice di *koinōnia* (= comunione), questo intraducibile aggettivo greco parla di comunione e di condivisione.

Ciò che Giovanni e le Chiese hanno in comune è detto con tre sostantivi astratti. Il primo è *thlipsis*, che deriva da *thlibō* (« schiaccio, comprimo, opprimo ») e che di solito è tradotto con « tribolazione ». Il secondo è *basileia*, da intendere come « regalità » e non come « reame », ed è qui partecipazione al regno del Cristo. Il terzo è *hypomonē*, da *hypo-menō* (« resto sotto, resisto ») e significa dunque « capacità di resistenza »: ha *hypomonē* chi, senza mai arrendersi, sa sostenere il peso delle difficoltà, così che qui l'accenno alla *hypomonē* è sia elogio che esortazione[2]. Il complemento « in Gesù » non va riferito soltanto al terzo so-

[1] D. Aune, *The Social Matrix of the Apocalypse of John*, in *BR* 26 (1981) 19. A partire da Ap 1,9, passa in rassegna un po' tutti i testi autobiografici di Giovanni di Patmos F. Bovon, *John's Self-presentation in Revelation 1,9-10*, in *CBQ* 62 (2000) 693-700.

[2] E. Schüssler Fiorenza (*Apocalisse. Visione di un mondo giusto* [BBi 16], Queriniana, Brescia 1994 [Minneapolis, MN, 1991], p. 68) scrive: « Più che la fede o l'amore, l'*hypomonē* diventa la principale virtù cristiana nell'Apocalisse ».

stantivo dopo il quale si trova, perché anche il regno non può non essere se non quello del Cristo e perché Giovanni si trova nella tribolazione di Patmos « a motivo della testimonianza di Gesù », come dirà subito dopo. Dei tre sostantivi i primi due sono da subordinare al terzo a questo modo: tanto nella tribolazione *(thlipsis)* quanto nel regno della cui dignità il Cristo li ha insigniti *(basileia)*, Giovanni e le Chiese sono fedeli e perseveranti *(hypomonē)*.

A ben guardare, l'atteggiamento democratizzante dell'autore ha due risvolti. Egli sente anzitutto il bisogno di gettare ponti: lo lasciano intravedere il discorso alla prima e seconda persona, l'espressione « vostro fratello e *sygkoinōnos* », l'evocazione della dignità « in Cristo » degli interlocutori, e l'elogio della loro perseveranza. D'altra parte, però, a questo dialogo tra fratelli è stata significativamente predisposta come cornice l'intera traiettoria della rivelazione, prima discendente da Dio ai suoi servi attraverso il Cristo, e poi ascendente nella risposta da parte delle sette Chiese a Dio attraverso il loro servizio sacerdotale. Nell'un caso e nell'altro lo scopo di Giovanni è quello di legittimare il suo libro: dal basso facendo leva sui titoli di fraternità e dall'alto con la rivendicazione di una investitura profetica.

L'espressione *egenomēn en tę̄ nesǭ ktl* è stata talvolta tradotta con « arrivai nell'isola » a motivo dell'aoristo, che è il tempo delle azioni puntuali: in questo caso Giovanni di Patmos si sarebbe recato nell'isola di sua iniziativa[3]. Ma questo primo *egenomēn* sembra essere richiamato e completato dall'*egenomēn* (« fui in spirito ») del versetto successivo che, introdotto asindeticamente, non lascia molto spazio per la considerevole differenza di tempi, luoghi e genere di eventi che invece è da presupporre tra arrivo sull'isola ed esperienza pneumatica. È dunque preferibile vedere nel primo *egenomēn* un aoristo complessivo, equivalente di un imperfetto, in cui si innesca l'azione puntuale del secondo *egenomēn*: « Mi trovai (per lungo tempo, *egenomēn*) nell'isola di nome Patmos... (quando) nel giorno del Signore fui *(egenomēn)* in spirito ».

A un giorno di navigazione da Efeso e Mileto, Patmos è una piccola isola delle Sporadi che non ha avuto altra gloria se non quella che l'Apocalisse le ha procurato, oramai per tutti i tempi. Giovanni dice di esservisi trovato *dia ton logon tou theou kai tēn martyrian Iēsou*. L'espressione è stata tradotta anche con « in vista della parola di Dio » per dire che egli era a Patmos per farvi l'annunzio cristiano o alla ricerca di rivelazioni. Ma più probabilmente deve essere tradotta con « a causa (dell'impegno a favore) della parola di Dio e della testimonianza di Gesù ». La presenza di Giovanni a Patmos dunque era probabilmente dovuta a un provvedimento restrittivo nei confronti della sua libertà personale da parte delle autorità, forse del municipio di Mileto cui l'isola a quel tempo apparteneva, o di Efeso[4]. D'altra parte, è così che Giovanni può a ragione dire di condividere con le Chiese la perseveranza *(hypomonē)* e la tribolazione *(thlipsis)*.

[3] Fra gli altri, cfr. L.L. Thompson, *The Book of Revelation*, p. 173, il quale, citando At 13,5 e 2Tm 1,17, traduce: « I arrived on *(egenomēn en)* the island called Patmos », scrivendo poi a commento: « The bland verb *arrived* intimates nothing about relegation, persecution, or confinement ». In senso contrario, cfr. gli argomenti ad esempio di E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 13.

[4] Cfr. lo *status quaestionis* fatto nella *Sezione introduttiva. Profilo storico-letterario*, pp. 32-34.

[vv. **10-11**] L'espressione *egenomēn en pneumati* ritornerà identica in Ap 4,2 per introdurre la seconda grande visione dell'Apocalisse e, ampliata *(apēnegken me en pneumati)*, in 17,3 e 21,10 per annunziare e introdurre l'ostensione di Babilonia e della Gerusalemme escatologica da parte di un angelo a Giovanni di Patmos. La formula è certamente di grande rilevanza, perché introduce le quattro più importanti visioni dell'Apocalisse, ma è di difficile interpretazione, potendo essere tradotta e intesa almeno in quattro modi diversi:

– ha un senso forte se si prende il termine *pneuma* come designazione dello Spirito santo: *pneuma* ricorre in questo significato nell'invito all'ascolto che conclude ognuno dei sette messaggi di Ap 2-3 e poi ad esempio in 14,13 e in 22,17;

– la formula può essere intesa in senso antropologico se si intende *pneuma* come « spirito dell'uomo » in contrapposizione al suo corpo: Giovanni parlerebbe allora di una meditazione condotta nella punta più profonda del suo essere e successivamente messa poi per iscritto con il rivestimento letterario di racconti e di immagini;

– è molto frequente poi la versione: « Rapito in estasi », la quale di per sé non è una versione dal momento che non riprende alcuna parola del testo, ma è una interpretazione espressa in termini tratti dalla mistica moderna: l'autore parlerebbe in questo caso di un'esperienza pneumatica simile a quella di cui parla Paolo in 2Cor 12,1-4;

– il *pneuma* potrebbe essere infine lo spirito profetico, quello che in Ap 19,10 è chiamato « spirito della profezia » e in 22,6, al plurale, « spiriti dei profeti »[5].

Per l'assenza di articolo è improbabile che la formula sia da intendere in significato ipostatico (« nello Spirito santo »). Lo spirito di cui si parla non è tuttavia da intendere neanche antropologicamente come spirito di Giovanni di Patmos contrapposto al suo corpo: un tale dualismo tra corpo e spirito è estraneo all'antropologia dell'Apocalisse. In altre parole, se la traduzione « nello Spirito » pecca per eccesso, la traduzione « spiritualmente » peccherebbe per difetto. Si deve escludere anche l'estasi come modo, per Giovanni, di essere « in spirito »: non c'è nulla nei riferimenti autobiografici dell'Apocalisse che possa essere avvicinato al rapimento mistico di cui Paolo tenta di parlare in 2Cor 12 con le espressioni « nel corpo, fuori dal corpo, senza il corpo, rapimento fino al terzo cielo, rapimento in paradiso, parole indicibili ». La formula « in spirito » va dunque probabilmente messa in relazione con « lo spirito della profezia », che suscita nei profeti la percezione pneumatica della vita e della storia e la testimonianza da rendere a Gesù[6]. L'autore dice insomma: è solo « in spirito » che si può guardare la storia dalla prospettiva di Dio e che si può capire dove conducono l'ostilità o

[5] Sulla formula *en pneumati*, cfr. R.L. Jeske, *Spirit and Community in the Johannine Apocalypse*, in *NTS* 31 (1985) 452-466, e G. Biguzzi, *Spirito e profezia nell'Apocalisse di Giovanni*, in *EstB* 60 (2002) 503-522.

[6] R. Bauckham (*La teologia dell'Apocalisse*, p. 140) scrive addirittura: « [Con questi quattro riferimenti] Giovanni equipara la propria opera a quella dei profeti canonici, o addirittura le attribuisce una posizione più elevata, come rivelazione profetica definitiva in cui culmina l'intera tradizione della profezia biblica ». L'affermazione è riassunta efficacemente in un altro titolo di R. Bauckham *(The Climax of Prophecy)*.

invece la fedeltà a lui. D'altra parte, in tutta l'Apocalisse si intravede come egli abbia bisogno di accreditare le sue visioni e i suoi messaggi, e come fosse evidente per lui l'affermazione secondo cui lo Spirito parla (Ap 2-3 e *passim*; 14,13b). I due episodi di Ap 19,10 e di 22,6-9 aggiungeranno poi tre informazioni preziose circa il clima intensamente pneumatico-profetico in cui vivevano le Chiese d'Asia: la prima è che Giovanni almeno indirettamente si dice profeta, la seconda è che nelle Chiese d'Asia era attivo un numero imprecisato di profeti, la terza è che nelle Chiese agivano lo «spirito della profezia» (Ap 19,10), o «gli spiriti dei profeti» (cfr. 22,6).

«Il giorno del Signore» nel quale Giovanni ambienta la sua esperienza profetica potrebbe essere il giorno di pasqua. Il quadro della pasqua darebbe ulteriore prestigio e valore alla cristofania, e tuttavia nei sette messaggi di Ap 2-3 non vi sarà più alcun accenno a quel grande giorno, così che «giorno del Signore» dovrebbe indicare un giorno diverso dalla pasqua. Di fatto, per molti commentatori il «giorno del Signore» del v. 10 è la domenica[7], così che Giovanni di Patmos collegherebbe la liturgia delle Chiese e i messaggi del Cristo con il giorno della settimana che già era divenuto giorno di riunione (1Cor 16,2) e di preghiera (At 20,6-7). A conferma di questo sta il fatto che in Ap 2-3, insieme con i riferimenti alla venuta escatologica (cfr. Ap 1,7; 2,25; 3,11), vi sono riferimenti a venute non escatologiche, le quali si ambientano nel giorno di domenica meglio che non nel giorno di pasqua: in 2,5 il Cristo minaccia di venire per rimuovere il candelabro di Efeso, in 2,16 per combattere i nicolaiti di Pergamo, in 3,20 per bussare e autoinvitarsi a Laodicea[8].

La voce della cristofania è «come di tromba». L'immagine della tromba deve dire la grande potenza della voce che quel giorno parlò a Giovanni. Non per nulla con la tromba si dava il segnale d'attacco o di indietreggiamento nell'inferno di una battaglia, o si annunziava il sabato dagli spalti del tempio su tutta Gerusalemme: in tutti e due i casi la tromba era lo strumento giusto perché tutti potessero udire. Ma la tromba potrebbe qui essere anche un elemento teofanico, come al Sinai: «Al terzo giorno sul far del mattino vi furono tuoni, lampi, una nube densa sul monte e un suono fortissimo di tromba» (Es 19,16). Giovanni di Patmos poi udì la voce dietro di sé. Il parlare alle spalle potrebbe essere niente più che un dettaglio narrativo, ma forse esprime gli attributi del divino che si rivela: l'irrompere improvviso, l'imprevedibilità, l'inafferrabilità, la trascendenza.

[7] Si tratta del giorno di pasqua per C.W. Dugmore, *The Lord's Day and Easter*, in A.N. Wilder e altri (edd.), *Neotestamentica et Patristica. FS O. Cullmann* (NT.S 6), Brill, Leiden 1962, pp. 272-281, e del giorno del giudizio per S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, Pontificia Università Gregoriana, Rome 1977. Si tratta della domenica, ad esempio, per W. Stott, *A Note on the Word «kyriakē» in Rev 1,10*, in *NTS* 12 (1966) 70-75, e per S.R. Llewelyn, *The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament*, in *NT* 43 (2001) 205-223; ma N.H. Young (*«The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament»: A Response*, in *NT* 45 [2003] 121) scrive: «The text is opaque and it is not made transparent by appealing to later usage or traditional practices, many of which are themselves ambiguous».

[8] Sulle diverse tipologie di venute nell'Apocalisse, cfr. E. Cothenet, *La venue ou les venues du Christ dans l'Apocalypse*, in *EeV* 107 (1997) 481-486.

La voce preannunzia e introduce la visione (« Ciò che vedi »), e Giovanni non deve lasciare al vento o alla possibilità dell'oblio né l'una né l'altra, ma deve metterle per iscritto (« Ciò che vedi mettilo per iscritto in un rotolo »). Anche con questo imperativo Giovanni dice che il suo libro trasmette non una sua discutibile opinione, ma messaggi affidati a lui da una voce divina che addirittura l'ha colto di sorpresa. Il libro infine dovrà essere mandato alle Chiese d'Asia. Di esse si dice il numero e si dice il nome: le indicazioni non potrebbero essere più precise, e ognuna delle Chiese non potrebbe sentirsi oggetto di premura più di quanto lo sia con l'essere chiamata per nome.

[**vv. 12-13a**] Il volgersi indietro per vedere chi parla alle proprie spalle è movimento istintivo e naturale che in questo caso esprime il coinvolgimento di tutta la persona, anche del corpo, nell'esperimentare il divino che si rivela. È invece un'espressione fuori dal consueto quella del « vedere » una voce. J.C. Charlesworth ha trovato in questo testo l'ipostatizzazione della « voce divina » che non è sconosciuta alla letteratura giudaica extrabiblica[9], ma più probabilmente il « vedere la voce » qui non è altro che una brachilogia e, insieme, un espediente narrativo: accingendosi a narrare ciò che vide quando si volse nella direzione da cui veniva la voce, Giovanni di Patmos anticipa la visione fondendola con l'audizione.

L'autore dice di aver visto anzitutto sette *lychniai*. Il termine *lychnia* è da distinguere da *lampas*. A una *lampas* egli paragonerà la stella cadente che in Ap 8,10 si getta nel mare tracciando ovviamente una grande scia di luce attraverso il cielo. Nel NT *lampas* è poi la fiaccola portata nella notte dagli accompagnatori di Giuda per l'arresto di Gesù (Gv 18,3) o dalle ragazze del corteo nuziale (Mt 25,3). Dalla fiaccola, che è capace di vincere il buio della notte in campo aperto, va distinta la più minuscola *lychnia*, la lucerna di casa[10]. In Apocalisse il termine ricorre 7 volte (6 in Ap 1-3) e designa senza ombra di dubbio lucerne e non fiaccole, perché ad esempio è detto, o si deduce facilmente dal testo, che le *lychniai* sono d'oro (cfr. in particolare 1,12.13.20; 2,1). La settima menzione (11,4) è senza dubbio derivata da Zc 4,3.11-14 dal momento che, come fa il profeta, Giovanni parla di candelabri « che stanno al cospetto del signore della terra ».

È probabile che, come quelle di Ap 11,4, anche le *lychniai* di 1,12-13 siano ispirate alla visione di Zc 4, non soltanto per il ricorso allo stesso termine e perché le *lychniai* di tutti e due i testi sono d'oro, ma soprattutto a motivo del numero « 7 ». L'unico candelabro d'oro di Zc 4 *(lychnia chrysē)*, che però ha sette lampade *(hepta lychnioi)* e sette ampolle (*eparystrides*, v. 2), sembra dunque frazionarsi

[9] Cfr. J.H. Charlesworth, *The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice*, in *SJTh* 39 (1986) 19-41.

[10] Nelle città greche ed ellenistiche era frequente la *lampadēdromia*, corsa a staffetta con le fiaccole (ovviamente non lucerne) per le feste delle divinità del fuoco: Vulcano, Atena, Prometeo, eccetera. Ad Atene giovani schierati in cinque file partivano dal *dipylon* e in corsa si trasmettevano la fiaccola. La vittoria era della squadra che per prima accendeva il fuoco sull'altare della divinità festeggiata (Senofonte, *Sulle entrate* 4,52; Platone, *Repubblica* 328A). Alle sette ricorrenze di *lychnia* nell'Apocalisse vanno aggiunte 3 ricorrenze di *lychnos* (Ap 18,23; 21,23; 22,5). I due termini hanno nella propria radice l'idea di luce (cfr. in greco, *leukos*; in latino, *lux*; in italiano, luna, lume), mentre il termine *lampas* ha nella sua radice l'idea più vivace della fiamma che lampeggia (cfr. *lampein*, « risplendere, brillare, lampeggiare »).

nei sette candelabri(-lampada) d'oro di Ap 1,12 *(hepta lychnias chrysas)*[11]. In tal modo i sette candelabri-lampada di Ap 1,12-13 devono essere pensati come elementi d'arredo liturgico, in analogia con il candelabro del tempio di Gerusalemme, così che, dopo l'elemento liturgico-temporale del giorno del Signore, la visione ne conosce ora probabilmente un secondo, quello dei candelabri.

Nel riferire la visione Giovanni segue un procedimento tipico del montaggio cinematografico: prima dice di avere veduto sette candelabri (mezzo campo), poi prosegue dicendo di avere visto in mezzo a essi «uno simile a figlio d'uomo» (primo piano) e si attarda infine a descrivere con un primo *Beschreibungslied* o canto di descrizione le parti del suo corpo (primissimo piano). È così che sono descritti la veste con la sua cintura (v. 13b), la testa con i capelli e gli occhi (v. 14), i piedi (v. 15a), la voce (v. 15b), la destra che regge sette stelle (v. 16a), la spada che gli esce dalla bocca (v. 16b), e infine il volto (v. 16c). Sopraffatto al presentimento del divino, il veggente si getta a terra «come morto», così che Colui che gli è apparso prima deve rincuorarlo e poi, con circonlocuzioni inequivocabili, gli si rivela come il Cristo morto e risorto (vv. 17b-18).

L'interpretazione del «simile a figlio d'uomo» visto da Giovanni in mezzo ai sette candelabri è difficile. Benché l'identificazione con il Cristo risorto non possa in alcun modo essere messa in discussione e benché nei vangeli «il Figlio dell'uomo» designi talvolta il Cristo glorioso (Mc 14,62 e par.; Mt 25,31e par., eccetera), qui l'espressione non ha valore di titolo cristologico soprattutto a motivo di quell'*homoion*: «Vidi... uno simile a figlio d'uomo»[12]. L'espressione ritornerà in Ap 14,14 per designare un misterioso mietitore che avrà una falce nella mano e una corona d'oro sul capo e sarà seduto su di una nube bianca. Poiché egli farà la mietitura della terra agli ordini di un angelo (14,15) e poiché nella scena parallela della vendemmia, che subito segue, sarà un angelo a muovere la falce, è probabile che il «simile a figlio d'uomo» di 14,14 sia un angelo. Ed è per questo che anche a proposito del «simile a figlio d'uomo» di 1,13 si è parlato di cristologia angelica[13]. Ma l'interpretazione angelologica di Ap 1,13 è difficilmente sostenibile: il «simile a figlio d'uomo» di Ap 1 detterà per sette angeli (quelli delle sette Chiese) messaggi, esortazioni e imperativi a volte severi e comunque sempre autorevoli, e non è equiparabile all'angelo-mietitore che riceve ordini da un altro anonimo angelo quale suo «datore di lavoro». Non resta che intendere il «simile a fi-

[11] Cfr. M.-L. Rigato, *Lampada/e nell'opera giovannea (Gv 5,35; Ap 1,12-16.20; Ap 2,1.5; Ap 11,2-4). Reminiscenze del «Santo» nel tempio di Gerusalemme*, in L. Padovese (ed.), *Atti del IX simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 2003, pp. 59-61.

[12] T.B. Slater, *«Homoion hyion anthropou» in Rev 1,13 ad 14,14*, in *BTr* 44 (1993) 349-350, fa notare che Ap 1,13 è più vicino a Dn 7,13 («come un figlio d'uomo») che non ai sinottici («Il Figlio dell'uomo»). Analizza invece la libertà delle citazioni giovannee F. Sieg, *«Homoios hyion anthrōpou» (Offb 1,13). Schlussfolgerungen aus der Untersuchung (Offb 1,13-16.17c.18; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14)*, in *FilN* 7 (1994) 3-16.

[13] Cfr. Ch. Rowland, *The Vision of the Risen Christ in Rev 1,13ff: The Debt of an Early Christology to an Aspect of Jewish Angelology*, in *JThS* 31 (1980) 1-11; R.H. Gundry, *Angelomorphic Christology in the Book of Revelation* (SBLAM 1994 SP), Scholars Press, Atlanta (GA) 1994, pp. 662-678; P.R. Carrell, *Jesus and the Angels. Angelology and the Christology of the Apocalypse of John* (SNTS.MS 95), University Press, Cambridge 1997.

glio d'uomo» di 1,13 elementarmente, come il dizionario suggerisce di fare: colui che apparve a Giovanni di Patmos aveva l'aspetto di un uomo *(homoion hyion anthrōpou)*, un aspetto umano, e non ad esempio l'aspetto zoomorfo che il Cristo-Agnello avrà da Ap 5,6 in poi per 28 volte. La lettura integrale dell'Apocalisse permette dunque di distinguere da una parte il Cristo dal volto umano che si rivolge alle Chiese e, dall'altra, il Cristo-Agnello (dall'aspetto non umano ma zoomorfo) che nella sua ira (6,16) combatte e vince il mondo ostile (17,14).

Il simile a figlio d'uomo è visto da Giovanni «in mezzo» ai sette candelabri: i candelabri forse sono allora da pensare come disposti a cerchio, fra l'altro anche perché davvero le sette Chiese d'Asia erano geograficamente situate a cerchio, e sono di fatto elencate in quell'ordine in Ap 1,11 e poi in Ap 2-3. In ogni caso l'espressione *en mesǭ* dice la centralità, superiorità e signoria del Cristo, mentre in 2,1, per l'aggiunta di *ho peripatōn*, dirà il luogo della sua attiva presenza e della sua cura pastorale.

[**vv. 13b-16**] Inizia poi il canto di descrizione che ha paralleli nella letteratura biblica, intertestamentaria[14] e soprattutto nella stessa Apocalisse nella quale, attraverso la descrizione dell'aspetto fisico, si dice l'identità o la funzione dei quattro Viventi, dell'Agnello, delle cavallette, dell'angelo forte di Ap 10,1-2, della Donna e del Drago, della Bestia che sale dal mare e di quella che sale dalla terra, della grande prostituta, del cavaliere di 19,11-16 e della Gerusalemme nuova. L'ordine che la descrizione segue – se pur ne segue uno –, sembra essere quello per cui l'occhio del veggente coglie dapprima tutta la persona (veste lunga fino ai piedi, e cintura), poi la sua parte superiore (testa con i capelli e gli occhi), poi quella inferiore (i piedi), e infine gli elementi centrali (voce, destra che regge sette stelle, spada che esce dalla bocca), per arrestarsi sul volto splendente come il sole.

Di una veste che scende fino ai piedi e della cintura al petto parlano anche Ez 9,2.11 (*endedykōs podērē kai zōnē epi tēs osphyos autou*; nel testo ebraico vi è solo «vestito di lino») e Dn 10,5, cui qui l'autore si ispira *(endedymenos, periezōsmenos)*. La testa e i capelli, sulla cui canizie si pone enfasi attraverso le comparazioni con la lana bianca e con la neve, sembrano essere una voluta variazione di Dn 7,9, dove l'«Antico dei giorni» è presentato con la veste (non il capo) candida come la neve e con i capelli del capo candidi come la lana. Occhi come vampa di fuoco, gambe e braccia come bronzo, e voce come clamore di moltitudine caratterizzano l'uomo vestito di lino della terza visione (Dn 10,5-6). Questi tratti sono ripresi nella figura di colui che appare in Ap 1, anche se poi, probabilmente per amore di variazione, egli ha piedi come metallo *(chalkolibanon)* purificato nel fuoco di fornace[15], e voce come fragore di molte acque, che in

[14] Cfr. Dn 7,9-10; 10,5-6; *2Enoch* 1,4-5; *4QOroscopo (4Q186)*, fr. 2, col. i; *4QOroscopo aramaico (4Q561)*, fr. 1, col. I.II, fr. 2.

[15] *Chalkolibanon* è un *hapax legomenon* di tutta la letteratura greca: oltre che qui e in Ap 2,18, il termine ricorre negli *Scholia* preniceni, in Epifanio di Salamina di Cipro, in Ecumenio retore (5 volte) e nel lessico della *Suda* (dizionario enciclopedico bizantino, con una parte lessicale, compilato intorno al 1000), ma sempre in dipendenza dall'Apocalisse. Il termine è interpretato o come incenso (Ecumenio, *Sull'Apocalisse* 42,12), o come il metallo dell'elettro (*Suda*, *Lexikon*, *Chi* 52,1). La migliore scelta per le nostre traduzioni è quella di fare un calco del greco lasciando al termine la sua ambiguità. Più

Ez 1,24 hanno le ali dei Viventi e in Ez 43,2 la gloria di *'Ădōnāy*. Mentre le sette stelle nella mano potrebbero avere come ascendenza anticotestamentaria le undici stelle di Gn 37,9, la spada affilata che esce dalla bocca deriva forse dalla «bocca come spada affilata» di Is 49,2, e il volto splendente come sole potrebbe essere una eco della trasfigurazione narrata da Mt 17,2 (o di «Il suo volto aveva l'aspetto della folgore», Dn 10,6).

Quanto ai singoli elementi, la veste lunga fino ai piedi e il pettorale d'oro caratterizzavano l'abbigliamento soprattutto del sacerdote Aronne e, secondo la particolareggiata descrizione di Giuseppe Flavio, del sommo sacerdote[16]. Il candore del capo e dei capelli difficilmente ha un simbolismo diverso da quello che aveva in Dn 7, significando una vigorosa vecchiezza che equivale a perennità di tempo. Il fuoco che arde negli occhi e che rende incandescente il metallo dei piedi significa forse giudizio o, meglio, potenza divina di giudizio e di purificazione (Dt 4,24; Eb 12,29). La voce come fragore di grandi acque significa forse, come nel libro di Ezechiele, maestà di gloria divina. Quanto alla spada che esce dalla bocca del «simile a figlio d'uomo», più avanti avrà esplicitamente il significato di parola penetrante per il giudizio sulle Chiese (Ap 2,12.16) e sugli avversari del Cristo e di Dio (19,15). Il volto splendente come il sole significa certamente luce e gloria divina, mentre delle sette stelle sarà data precisa spiegazione in Ap 1,20.

I sette elementi della visione non sono da costringere a forza dentro un'immagine unificata, ma piuttosto da decodificare uno per volta in base a una logica in qualche misura allegorica[17]: la descrizione non mette davanti a una fotografia ma a un dipinto divisionista, la cui frammentarietà cromatica disturba l'occhio di chi lo contempla da troppo vicino e la cui armonia e ricchezza si colgono stando a giusta distanza. I dettagli descrittivi potrebbero poi essere di numero e di contenu-

che un tipo d'incenso, comunque, il *chalkolibanos* dovrebbe essere una lega di metalli dal momento che qui è messo in relazione con il fuoco di una fornace e non di un incensiere. Sul termine, cfr. soprattutto C.J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting* (JSNT.SS 11), Sheffield Academic Press, Sheffield 1989, pp. 111-117. Il participio perfetto passivo *pepyrōmenēs* (genitivo femminile singolare, da *pyroō*) concorda con *kaminǭ*, in genere e numero (femminile singolare) ma non in caso (dativo) e non concettualmente: una fornace non può essere bruciata, per cui come *lectio difficilior* è scelta dalle edizioni critiche, anche se la forma è attestata in solo tre testimoni (nei codici maiuscoli Alessandrino ed Ephraemi rescriptus, e in Primasio di Hadrumetum). In alternativa si trovano *pepyrōmenoi* (i piedi *bruciati*, concettualmente inaccettabile) e *pepyrōmenǭ*, concordato al dativo con calcolibano. Questa variante ha una buona attestazione (Sinaitico, i minuscoli 205, 209, 2050, 2053, 2062, la Vetus Latina, la Vulgata, la versione Armena, la versione Etiopica e antichi scrittori come Cipriano di Cartagine e Vittorino di Poetovio) e il conforto dell'espressione parallela di Ap 3,18: «Ti consiglio di acquistare da me oro purificato *(pepyrōmenon)* nel fuoco». Se anche il participio dovesse essere davvero grammaticalmente concordato con i piedi o con la fornace, la traduzione dovrebbe comunque concordarlo con calcolibano: allo stesso modo, ad esempio, in Ap 21,9 la concordanza vorrebbe che pieni di ira siano gli angeli e non le coppe, ma anche la versione della Vulgata traduce: «Angelis habentibus phialas plenas». A meno che *chalkolibanos*, il cui genere per l'assenza di articolo è irriconoscibile (cfr. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* 49[1]), non sia femminile (con il cui dativo resterebbe la mancata concordanza, *Ibid.* 423[10]). In questo commentario si è data preferenza alla forma maschile/femminile *chalkolibanos*.

[16] Per Aronne, cfr. Es 28,4; 29,5, eccetera, e per il sommo sacerdote, cfr. Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche* 3,153.159.

[17] Cfr. U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (SRivBib 17), EDB, Bologna 1988, pp. 55-58.

to diverso, perché all'autore importava non di comporre un elenco completo, né di configurare una precisa identità, ma di suscitare l'impressione di grande potenza, severità e gloria, di mettere i lettori di fronte a uno che è partecipe dell'eternità, dello splendore e del giudizio di Dio, che ispira deferenza e timore.

[**vv. 17-19**] Si è visto che le possibili allusioni di Ap 1,13-16 sono: una al libro di Isaia, 3 a quello di Ezechiele e 4 a quello di Daniele, ma lo schema dell'intera visione è tratto molto liberamente, anche se certamente, da Dn 10. Agli elementi in comune già elencati (veste e cintura, occhi e piedi, forse la voce di colui che appare) vanno aggiunti infatti il venire meno del veggente davanti all'uomo della visione, il tocco benevolo della mano di lui per farlo tornare in forze e il comando di non temere, che in Dn 10 sono detti enfaticamente 2 volte (Dn 10,8-10, e 10,16-18). L'insieme però è totalmente nuovo: colui che parla a Giovanni ha ben altra autorità che non colui che parla a Daniele, e le sue parole sono ben altro che un'interminabile discorso didattico, se non proprio scolastico (Dn 10,20 - 12,13). Il cadere come morto di fronte alla manifestazione del divino richiama alla mente la paura degli israeliti al Sinai: « Parla tu a noi... ma non ci parli Dio, altrimenti moriremo! » (Es 20,19), o l'esclamazione di Giacobbe dopo la lotta al guado dello Yabbok: « Ho visto Dio faccia a faccia e non sono morto! » (Gn 32,31). L'incoraggiamento con il gesto della mano e con il « Non temere! » aprono finalmente la via alla parola con cui il « simile a figlio d'uomo » dichiara a Giovanni la sua identità (Ap 1,17c-18), trasmette a lui il comando di mettere per iscritto le visioni (v. 19), e gli spiega il simbolismo delle stelle e dei candelabri (v. 20).

Cominciando a parlare, il « simile a figlio d'uomo » si definisce con tre titoli, dei quali i primi due si appartengono a vicenda, perché dicono di lui che tutto abbraccia, nell'essere e nel tempo, in avanti e all'indietro (« Io sono il primo e l'ultimo »), mentre il terzo (« il vivente ») introduce la seconda parte dell'autopresentazione, tutta formulata in termini cristologico-pasquali. La risurrezione non vi è mai menzionata esplicitamente e tuttavia ispira ognuna delle affermazioni, che sono tre. Se chi parla fu preda della morte nel passato (*egenomēn*, aoristo), significa che egli poi ha riconquistato la vita vincendo la morte. Se poi ora è vivente per i secoli dei secoli, lo è in virtù della risurrezione che ha inaugurato l'*eschaton*. Se infine ha in suo potere le chiavi di Morte e del suo regno, è perché la sua risurrezione non fu precaria rivitalizzazione di un cadavere, ma fu vittoria escatologica nel duello con Morte, così che ora dispone di quello che fu il suo regno, potendo aprire e chiudere le porte di quel regno con piena signoria.

Ora è chiaro che il « simile a figlio d'uomo » è il Cristo risorto, e Giovanni di Patmos non potrà disattendere il suo comando di scrivere le visioni. Ciò che l'autore non dice, ma è quanto davvero egli persegue nella sua strategia retorica, è di dire alle Chiese che non potranno non accogliere la sua profezia.

I rimandi di Ap 1,12-13 al candelabro con sette *lychnioi* di Zc 4 e all'uomo vestito di lino di Dn 10 possono essere presi come esempio dell'uso che Giovanni fa, qui e frequentemente, dell'AT[18]. Fin da questo testo è evidente che: 1) il ri-

[18] Cfr. qui il commento ad Ap 2,14; 4,6b-8a; 5,6, pp. 114-115; 140-141; 148-150.

mando all'AT è palese (e talvolta inconfondibile); 2) l'autore, però, non introduce l'allusione con alcuna formula né qui né mai altrove; 3) l'immagine (o, eventualmente, l'espressione) è rielaborata liberamente e creativamente: qui è libera rielaborazione il passaggio da un'unica *lychnia* con sette *lychnioi* a sette *lychniai*, e dall'uomo vestito di lino con funzione didattica al «simile a figlio d'uomo» con poteri cosmici e universali.

[**v. 20**] Il termine *mystērion* è sempre davvero un mistero per l'interprete. Il verbo *myō* significa «mi chiudo, sto chiuso», e descrive il chiudersi degli occhi o di una ferita. Sulla stessa linea di significato, ma sul piano metaforico, il sostantivo *mystērion* significa «cosa nascosta, segreto, dottrina per iniziati». Ad Atene, ad esempio, si celebravano i «piccoli misteri» in onore di Persefone nel mese di Antesterione e i «grandi misteri» in onore di Demetra nel mese di Boedromione[19]. Per i greci la caratteristica di fondo del mistero è dunque la segretezza, non l'incomprensibilità, come sarà invece nel linguaggio cristiano più tardivo e in quello oggi corrente, così che il mistero dei candelabri e delle stelle è significato recondito da svelare, non verità incomprensibile.

La didascalia del v. 20 è in effetti del tutto trasparente sia nel suo dettato sia nel suo scopo. Poiché i candelabri sono le sette Chiese e poiché il Cristo si fa presente in mezzo ai candelabri, il lettore si mette nella disposizione di sentirsi dire qual è l'intervento che il Cristo indirizzerà alle Chiese. Poiché poi le stelle sono i sette angeli delle Chiese, il lettore, che magari non sa immaginare neanche quale sia la funzione di quegli angeli, si mette nella disposizione di sentirsi dire quale sarà il rapporto del Cristo nei confronti di quegli angeli. Il versetto seguente (Ap 2,1) comincerà a dirglielo. La funzione del v. 20 è dunque più che didattica: è anche narrativa. Fa in modo che il lettore si chieda a che cosa mai porti, e a che cosa introduca, la cristofania di Patmos.

Già menzionato fin dal titolo iniziale, il Cristo viene ora descritto, ma la sua identità è dapprima nascosta nella formula «uno simile a figlio d'uomo», quando poi si fa inequivocabile, è detta soltanto con circonlocuzioni e perifrasi. Giovanni narra dunque la cristofania come «in diretta», senza dire fin dal principio quello che egli ben conosce. La reticenza fa parte della strategia retorica di Giovanni: è come se egli si mettesse a fianco dei suoi ascoltatori nelle sette Chiese per lasciarsi di nuovo sorprendere dal suo stesso racconto o, meglio, perché il racconto sia sorprendente per i lettori come per lui lo è stato l'accadimento. Tutto affinché anch'essi si sentano soverchiati dalla manifestazione del divino e anch'essi cadano «come morti»: perché l'uomo non entra in comunione con il divino e non è in grado di coglierne e accoglierne i messaggi se qualcosa in lui non muore, e se egli non sale a un altro livello dello spirito. Come condividono tribolazione e vocazione cristiana, Giovanni e le Chiese devono condividere la giusta atmosfera spirituale per l'ascolto del Cristo, perché sia loro possibile la perseveranza.

[19] Cfr. Omero, *Iliade* 24,637; Sofocle, *Antigone* 421, per il chiudere gli occhi; Omero, *Iliade* 24, 420, per il chiudersi di una ferita; Platone, *Gorgia* 497C; Aristofane, *Rane* 887; Euripide, *Supplici* 173, per i piccoli e grandi misteri greci.

Quanto alla cristologia di Ap 1, del Cristo è detto che nel giorno domenicale si fa presente e sta in mezzo alle sue Chiese, e che tiene i loro angeli nella mano buona, quella con cui si agisce, la destra. Tutto era già in qualche modo anticipato nella dossologia dei vv. 5b-6, secondo cui il Cristo ama le Chiese, le purifica dai loro peccati con il suo sangue e fa di esse « regno e sacerdoti ». In Ap 1 il Cristo è poi colui la cui complessa identità può essere detta solo per approcci parziali e successivi, a frammenti. Ogni frammento è così ricco che in Ap 2-3 sarà sufficiente a introdurre il messaggio all'una o all'altra delle sette Chiese d'Asia, per cui la sintesi dei frammenti è ben più che la loro somma. Il Cristo è anche colui che coglie di sorpresa parlando alle spalle, e che però rincuora con il gesto confidenziale del tocco della mano. È colui che comanda con imperiosità, ma anche colui che si attarda a spiegare didascalicamente un simbolismo altrimenti ermetico. È infine il Cristo pasquale. La sua pasqua è detta prima con il binomio antitetico di « morte e vita », consueto a tutta la tradizione cristiana, e poi con l'immagine originale delle chiavi di Morte e Ade. Mentre Paolo in Rm 6,9 dice che la morte non ha più potere sul Cristo, Ap 1,18b rovescia l'affermazione e poi la eleva a potenza, prima dicendo che è lui ad avere potere sulla morte, e poi che addirittura detiene le chiavi del suo regno. L'autopresentazione alla Chiesa di Filadelfia aggiungerà che « se egli apre, nessuno chiuderà, e se chiude, nessuno può aprire » (Ap 3,7).

SETTENARIO DEI MESSAGGI ALLE SETTE CHIESE D'ASIA

Ap 2,1 - 3,22

2 [1]All'angelo della Chiesa (che è) in Efeso, scrivi:

« Queste cose dice Colui che tiene le sette stelle nella sua destra, Colui che si muove fra i sette candelabri d'oro. [2]Conosco (bene) le opere tue, il tuo impegno e la tua costanza e (so) che i malvagi ti sono stati insopportabili: tu hai messo alla prova coloro che si dicono apostoli e non lo sono, e hai smascherato la loro menzogna. [3]E poi hai costanza e (molto) hai sopportato per amore del mio nome senza stancarti. [4]Ma contro di te ho che hai abbandonato l'amore dei primi tempi. [5]Ricordati dunque da dove sei caduto: convertiti e torna a compiere le opere di un tempo. Se no, se non ti convertirai, verrò da te e rimuoverò il candelabro che tu sei dal suo luogo. [6]Ma hai (a tuo favore) che detesti le opere de[i] nicolaiti, che anch'io ho in odio.

[7]Chi ha orecchio dia ascolto a ciò che lo Spirito dice alle Chiese. A colui che vincerà darò di (poter) mangiare dall'albero della vita che è nel paradiso di Dio ».

[8]All'angelo della Chiesa (che è) in Smirne, scrivi:

« Queste cose dice il primo e l'ultimo, che fu preda della morte ma poi riebbe vita. [9]Conosco (bene) la tua tribolazione, la tua povertà – ma (in realtà) tu sei ricco! –, e la bestemmia da parte di coloro che si dicono giudei e non lo sono, (perché sono) invece sinagoga di satana. [10]Non temere nulla di ciò che stai per soffrire. Ecco il diavolo sta per gettare in carcere alcuni di fra voi affinché siate messi alla prova, e (così) avrete una tribolazione di dieci giorni. Sii fedele sino alla morte e io ti darò la corona della vita.

[11]Chi ha orecchio dia ascolto a ciò che lo Spirito dice alle Chiese. Colui che vincerà, non sarà nemmeno lambito dalla morte seconda ».

[12]All'angelo della Chiesa (che è) in Pergamo, scrivi:

« Queste cose dice Colui che dispone della spada a due tagli, penetrante. [13]So bene dove abiti: (là) dov'(è) il trono di satana!, (tu che) tieni saldo il mio nome e non hai rinnegato la fedeltà nei miei confronti neanche nei giorni di Antipa, il testimone mio fedele, che fu ucciso nella vostra (città), dove satana è insediato. [14]Contro di te non ho molte cose: e (tuttavia) hai seguaci della dottrina di Balaam che insegnava a Balak di gettare scandalo tra i figli d'Israele, (e cioè) di mangiare le carni immolate agli idoli e di praticare la fornicazione. [15]Allo stesso modo, tu hai dei seguaci della dottrina dei nicolaiti. [16]Convertiti dunque! Se no(n ti convertirai), verrò presto da te e combatterò contro di loro con la spada della mia bocca.

[17]Chi ha orecchio dia ascolto a ciò che lo Spirito dice alle Chiese. A colui che vincerà darò la manna nascosta e darò una pietruzza bianca e, scritto sulla pietruzza, un nome nuovo che nessuno conosce se non colui che lo riceve ».

[18]All'angelo della Chiesa (che è) in Tiatira, scrivi:

« Queste cose dice il Figlio di Dio, lui che ha gli occhi come vampa di fuoco, e i cui piedi (sono) come il calcolibano. [19]Conosco (bene) le tue opere: l'amore, la fedeltà, il servizio e la costanza tua. Le tue opere ultime sono più abbondanti che non le prime, [20]ma ho contro di te che lasci (a briglie sciolte) Gezabele, la donna che si dice profetessa e porta fuori strada i miei servi insegnando a praticare la fornicazione e a mangiare le carni immolate agli idoli. [21](Già in passato) le diedi tempo perché si convertisse, ma non intende convertirsi dalla sua fornicazione. [22]Ecco, (ora) io getto lei su di un giaciglio, e in una grande tribolazione coloro che vanno fornicando con lei, se non si convertiranno dalle sue opere, [23]e ai suoi figli darò morte durissima. (Così) tutte le Chiese sapranno che io sono colui che scruta i reni e il cuore, io (che) darò a ciascuno di voi secondo le proprie opere. [24]Quanti di voi che a Tiatira invece non aderiscono a quella dottrina, quanti non sono iniziati alle profondità di satana, come dicono, io non vi carico di altro peso, [25]se non (quello) di aderire saldamente a ciò che avete, fino a che io verrò.

[26]A colui che vincerà, e (cioè) a colui che persevera sino alla fine nelle mie opere, a lui darò potestà sulle genti [27](affinché) "le governi con scettro ferreo, come si frantumano vasi di terracotta", [28]allo stesso modo che a me fu dato dal Padre mio, e darò a lui l'astro del primo mattino. [29]Chi ha orecchio dia ascolto a ciò che lo Spirito dice alle Chiese ».

3 [1]All'angelo della Chiesa che (è) in Sardi, scrivi:

«Queste cose dice Colui che dispone dei sette spiriti di Dio e delle sette stelle. Conosco (bene) le tue opere, tu che hai nome di essere vivo, quando invece sei morto. [2]Torna a essere vigilante e ridà forza a quanto ti resta ma sta morendo, perché trovo mediocri le tue opere al cospetto del mio Dio. [3]Ricordati di come accogliesti (l'evangelo) e (di come a esso) desti ascolto: metti(lo) in pratica e convertiti! Se poi non tornerai a essere vigilante, verrò come un ladro (perché) di certo non saprai in quale ora verrò da te. [4]Hai alcuni a Sardi, però, che non hanno imbrattato le proprie vesti ed, essendone degni, mi scorteranno vestiti di bianco.

[5]In tal modo, colui che vincerà sarà vestito di bianco, e io non cancellerò il suo nome dal libro della vita, ma riconoscerò il suo nome al cospetto del Padre mio e al cospetto degli angeli suoi. [6]Chi ha orecchio dia ascolto a ciò che lo Spirito dice alle Chiese».

[7]All'angelo della Chiesa (che è) in Filadelfia, scrivi:

«Queste cose dice il Santo, il Verace, colui che ha la chiave di David in suo potere. Se lui apre, nessuno chiuderà e, se chiude, nessuno può aprire. [8]Conosco (bene) le tue opere: – ecco, ho aperto davanti a te una porta che nessuno può chiudere –, (so) che, (pur) avendo poca forza, hai aderito alla mia parola e non hai rinnegato il mio nome. [9]Ecco: do (a te alcuni) della sinagoga di satana, di coloro che, mentendo, si dicono giudei e non lo sono. Ecco: farò sì che essi vengano, si prostrino ai tuoi piedi, e riconoscano come sei tu (oramai) che io amo. [10]Poiché hai custodito il mio invito a resistere, anch'io ti custodirò nell'ora della prova che sopravverrà in tutta l'ecumene per passare al vaglio gli abitanti della terra. [11](Io) vengo presto, (e tu allora) aderisci saldamente a ciò che hai, affinché nessuno ti derubi della corona che ti appartiene.

[12]Di colui che vincerà io farò un pilastro, che mai sarà demolito, nel tempio del mio Dio: su di esso scriverò il nome del Dio mio, il nome della città del mio Dio, della Gerusalemme nuova che discende dal cielo, dal mio Dio, e il mio nuovo nome. [13]Chi ha orecchio dia ascolto a ciò che lo Spirito dice alle Chiese».

[14]All'angelo della Chiesa (che è) in Laodicea, scrivi:

«Queste cose dice l'Amen, il Testimone degno di fede e verace, il principio della creazione di Dio. [15]Conosco (bene) le tue opere, (e so) che non sei né freddo né caldo. Magari tu fossi freddo, oppure caldo! [16]Ma poiché sei tiepido, e non (sei) né caldo né freddo, sto per vomitarti dalla mia bocca. [17]Ma tu dici: "Sono ric-

co, sono nella prosperità, e (dunque) non ho bisogno di nulla". Ma non sai di essere infelice e miserabile, pezzente, cieco e nudo. [18]Ti consiglio perciò di procurarti da me oro affinato nel fuoco per arricchirti (davvero), e vesti bianche per ravvolgerti e non mostrare la vergogna della tua nudità, e collirio per medicare i tuoi occhi e riacquistare la vista. [19]Quelli che amo, io li sottopongo a rimprovero e correzione. Torna a essere fervoroso, dunque, e convertiti. [20]Ecco, io sto alla porta e busso: se uno dà ascolto alla mia voce e apre la porta, entrerò da lui, e cenerò con lui e lui con me.

[21]A colui che vincerà concederò di sedersi con me sul mio trono, come anch'io, dopo aver vinto, mi sono assiso con il Padre mio sul suo trono. [22]Chi ha orecchio dia ascolto a ciò che lo Spirito dice alle Chiese».

La *seconda sezione* dell'Apocalisse (2,1 - 3,22) è costituita dal «settenario dei messaggi» alle sette Chiese d'Asia, al quale la visione del «simile a figlio d'uomo» fa da grande introduzione. I sette singoli messaggi sono facilmente individuabili a motivo dell'indirizzo iniziale («All'angelo della Chiesa che è in... scrivi!») e delle altre formule che si ripetono con variazioni minime o, come è il caso dell'appello ad ascoltare lo Spirito, addirittura senza variazioni.

Il numero settenario delle Chiese probabilmente è voluto: può certo darsi che Giovanni di Patmos avesse cura o contatti con soltanto sette Chiese, ma è ragionevole mettere in conto che abbia cercato ad arte il numero settenario anche per le Chiese, lui che nel suo libro è costantemente alla ricerca di realtà o di serie settenarie. Nel NT altre comunità cristiane sono di fatto attestate a Troade (2Cor 2,12; At 20,6), a Colosse (Col 1,2) e a Gerapoli (Col 4,13). In particolare, poiché conosce Laodicea, Giovanni di Patmos doveva conoscere le ultime due, le quali distavano da Laodicea una quindicina di chilometri. Interpellate qui in successione circolare a partire da Efeso, le sette città sarebbero state collegate da una strada proconsolare, secondo una interessante ma non comprovata ipotesi di W.M. Ramsay[1].

L'importanza di questi sette messaggi è anche storica. Più di quanto non faccia il resto dell'Apocalisse, infatti, essi aiutano a ricostruire soprattutto la vita interna delle Chiese d'Asia, ma rivelano qualcosa anche dei loro rapporti con il giudaismo e il paganesimo ambientali. Di fatto si occupano dei falsi apostoli che si

[1] Sulla storia e archeologia delle sette città e Chiese d'Asia, cfr. W.M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia and their Place in the Plan of the Apocalypse*, Hodder and Stoughton, London 1904; P. Wood, *Local Knowledge in the Letters of the Apocalypse*, in *ET* 73 (1961-1962) 263-264; E. Pax, *Jüdische und christliche Funde im Bereiche der «Sieben Kirchen» der Apokalypse*, in *BiLe* 8 (1967) 264-279; O.F.A. Meinardus, *The Christian Remains of the Seven Churches of the Apocalypse*, in *BA* 37 (1974) 69-82; e, soprattutto, C.J. Hemer. *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*. Un utile *status quaestionis* è in Ch.H.H. Scobie, *Local References in the Letters to the Seven Churches*, in *NTS* 39 (1993) 606-624, che discute la posizione di chi afferma (soprattutto C.J. Hemer) e di chi nega (P. Prigent) i riferimenti a situazioni locali in Ap 2-3.

sono intromessi nella vita della Chiesa di Efeso (Ap 2,2), dei nicolaiti di Efeso e di Pergamo (2,6.15) e della profetessa Gezabele attiva a Tiatira (2,20-23), ma anche della sinagoga e del «trono di satana» (2,9; 3,9; 2,13), delle autorità responsabili dell'ordine pubblico che hanno il potere di mettere in carcere (2,10), degli «abitanti della terra» (3,10) e delle genti ostili al Cristo (2,26-27). Formulati nell'«io» del Cristo e nel «tu, voi» delle Chiese, i sette testi dicono poi le circostanze soggettive dell'autore nello scrivere e in particolare le trepidazioni e gli obiettivi di lui come pastore.

Excursus 2. *Questioni preliminari circa i messaggi alle Chiese. - a) Il genere letterario.* - Il genere letterario dei sette testi è chiaramente unico, ma sulla sua denominazione si è lontani dal trovarsi d'accordo. Nonostante la popolare definizione di «lettere», i sette testi di Ap 2-3 non sono vere lettere, dal momento che della lettera non solo non hanno la forma, ma neanche la situazione, mancando di ogni presupposto di scambio epistolare. Avendo costruito i sette messaggi sullo stesso schema, l'autore si aspettava evidentemente che i lettori percepissero il ripetersi delle formule, e quindi li ha da sempre pensati come testo unitario, più che come sette missive da leggersi separatamente da destinatari diversi.

Una delle piste di ricerca recentemente più battute per individuare forme e contenuti di confronto è stata quella delle espressioni del profetismo biblico e apocalittico. In quei sette testi per F. Hahn si avrebbe l'unico esempio di discorso profetico che ci sia rimasto dei profeti protocristiani, altrimenti pressoché sconosciuti. Sulla stessa linea U.B. Müller identifica in alcune lettere la forma profetica dell'appello alla conversione *(Bussparaklese)*, e nelle restanti la forma dell'annunzio di salvezza *(Heilspredigt)*. Per K. Berger, invece, i sette testi di Ap 2-3 sono da vedere in continuità non con gli oracoli profetici, bensì con le lettere profetiche, soprattutto della tradizione di Geremia e del suo scrivano Baruc[2]. Un'altra pista di ricerca è stata quella del protocollo delle cancellerie achemenidi e romano-imperiali. Gli autori che a distanza di ottant'anni hanno percorso questa via sono G. Rudberg (1911) e D. Aune (1990)[3].

Il primo prese il via da una iscrizione trovata nel 1886 nei pressi di Magnesia sul Meandro e oggi conservata al Louvre, la quale riproduce il testo di una lettera di Dario I (morto nel 485 a.C.) al suo funzionario Gadata. Come i sette testi di Ap 2-3, la lettera non solo contiene elogi o censure, ma è introdotta con la formula: *tade legei*. G. Rudberg elenca poi testi della versione dei LXX in cui la formula è usata sia per introdurre parole di Dio, sia per rescritti e lettere dei sovrani orienta-

[2] F. Hahn, *Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen*, in G. Jeremias e altri (edd.), *Tradition und Glaube: das frühe Christentum in seiner Umwelt. FS K.G. Kuhn*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1971, pp. 391-392; U.B. Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie* (SNT 10), Mohn, Gütersloh 1975, pp. 57-107; K. Berger, *Apostelbrief und apostolische Rede. Zum Formular frühchristlicher Briefe*, in *ZNW* 65 (1974) 213. Per le lettere profetiche, K. Berger rimanda a Ger (LXX) 36,1-23; 2Cr 21,12-15; *2Baruc* 77,17-19; 78,1 - 87,1.

[3] Cfr. G. Rudberg, *Zu den Sendschreiben der Johannesapokalypse*, in *Eranos* 11 (1911) 170-179; D. Aune, *The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2 - 3)*, in *NTS* 36 (1990) 198-204.

li. Poi elenca testi di Erodoto, Giuseppe Flavio e Ippocrate per illustrare l'uso di quella formula protocollare presso le cancellerie dei re persiani. Fa riferimento, infine, a un gruppo di iscrizioni romane principalmente del secolo I d.C., nelle quali gli editti dei magistrati romani e anche degli imperatori facevano uso delle formule: *dicit, haec dicit, dicit haec*. Da tutto questo G. Rudberg conclude che nelle cosiddette lettere di Ap 2-3 l'autore presenta il Cristo glorioso nell'atto di rivolgersi alle Chiese quale sovrano che con autorità regale si rivolge ai suoi sudditi.

Il secondo autore, D. Aune, integra lo studio di G. Rudberg rifacendosi all'analisi retorica di circa centoquaranta editti imperiali in gran parte del secolo I d.C. condotta da Margareta Benner nello studio significativamente intitolato *The Emperor Says* (1975). Aune elenca le caratteristiche del genere dell'editto e le confronta con i sette testi di Ap 2-3. A differenza del rescritto, l'editto non era un documento privato ma ufficiale e pubblico, avendo valore per i sudditi di tutta una regione, e aveva i caratteri di un genere misto perché, pur essendo fondamentalmente un intervento deliberativo, tuttavia non escludeva l'uso di argomenti di persuasione. In tal modo, per D. Aune le cosiddette lettere di Ap 2-3 hanno in comune con l'editto, oltre che gli elementi del formulario, anche il carattere di documento emesso da un'autorità investita di pieni poteri e indirizzato a una o più comunità locali, per trasmettere la volontà del sovrano fatta di disposizioni, di esortazioni e di minacce. La conclusione cui arriva D. Aune è simile a quella di G. Rudberg: Giovanni di Patmos ha fatto uso della forma dell'editto imperiale per presentare il Cristo come l'unico vero sovrano, in contrapposizione all'imperatore, il quale invece niente altro è se non strumento di satana. E tuttavia D. Aune è consapevole dei punti di contatto tra le cosiddette lettere e la tradizione profetica. Per questo definisce il genere di Ap 2-3 come *mixtum compositum*, la cui denominazione potrebbe essere quella di «editto profetico», essendo quei sette testi simili agli editti imperiali quanto alla forma, e avendo come contenuto le esortazioni e i giudizi salvifici del profetismo protocristiano. Tale genere composito, in cui sono combinati elementi tradizionali disparati, costituisce una creazione originale di Giovanni di Patmos, il quale dunque è assimilatore mai pedissequo e, invece, sempre creativo.

b) Struttura del settenario e schema comune dei messaggi. - Circa la struttura del settenario M. Hubert ha rilevato una progressione in crescendo positivo fino a un massimo di purezza per le Chiese non colpevoli che figurano ai numeri pari, e un crescendo negativo fino a un massimo di indegnità per le Chiese colpevoli, che figurano ai numeri dispari. In base a criteri ancora prevalentemente di contenuto, W.N. Lund e M. Oliver Roman sono invece sostenitori di una strutturazione concentrica[4]. Che però non si possa fare troppo affidamento su criteri simili è evidente dal fatto che, per ottenere la totale positività della Chiesa di Tiatira, M. Hubert è costretto a distinguere tra colpa e debolezza: « Il solo rimprovero che

[4] M. Hubert, *L'architecture des Lettres aux sept Eglises (Apoc., ch. II-III)*, in *RB* 67 (1960) 349-353; N.W. Lund, *Chiasmus in the New Testament: a Study in Formgeschichte*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1942, pp. 332-342; M. Oliver Roman, *El Septenario de las Cartas a las Iglesias (Apoc. 1,4 - 3,22)*, in *Communio* 9 (1976) 384-394.

le è rivolto non è quello di una colpa ma di una debolezza: essa lascia fare *(apheis)*». Ma il discorso su quella debolezza è quanto mai aspro e critico e prende ben cinque dei sette versetti dedicati all'esortazione. Con più aderenza al testo e alle sue formule oltre che al contenuto, U. Vanni parla invece di «struttura a raggiera», aggiungendo: «Cristo che parla è il centro e ogni Lettera costituisce un "raggio" che parte da Lui»[5]. Con questa sua definizione U. Vanni toglie di mezzo in un sol colpo le complicate strutturazioni di M. Hubert e N.W. Lund e, come questi non facevano, mette giustamente il Cristo al centro del settenario e in rapporto diretto e distinto con ogni Chiesa.

I sette messaggi sono composti sul medesimo e ricercato schema tripartito, fatto di:

– indicazione della Chiesa destinataria e autopresentazione del mittente, secondo la formula: «All'angelo della Chiesa che è in... scrivi! Queste cose dice colui che ...». Il Cristo si presenta di volta in volta con questo o quel tratto della visione iniziale[6], spesso in base alle caratteristiche o alle esigenze dei destinatari;

– corpo del messaggio: nella parte centrale di ciascun messaggio è contenuta la diagnosi delle opere, sia positive che negative, secondo le ricorrenti formule: «Conosco bene le opere tue», «ma contro di te ho che...». Dopo l'indicativo della diagnosi vi è l'imperativo della terapia con l'invito alla conversione o alla perseveranza, e c'è il futuro delle minacce: «Convertiti, dunque! Se non ti convertirai verrò presto da te e combatterò» (Ap 2,16);

– conclusione: a chiusura dei messaggi si alternano l'invito all'ascolto dello Spirito e la promessa al vincitore, in questo ordine nelle prime tre lettere, poi in ordine inverso.

Lo schema è dialogico: ogni Chiesa è chiamata per nome, conosciuta, elogiata o ripresa, ma comunque sempre amata. È penitenziale: al culmine di ogni messaggio è sempre l'imperativo che invita alla perseveranza o alla conversione. Ed è programmatico: offre un programma di vita e d'azione alle Chiese nell'ascolto dello Spirito, nella ricerca della conversione o nella perseveranza a fianco del Cristo, mentre sullo sfondo sono sempre le meravigliose promesse escatologiche al vincitore.

c) Gli angeli delle Chiese. - Sugli enigmatici angeli delle Chiese si è discusso fin dall'antichità[7] e, lungo i secoli, i commentatori hanno riproposto all'infinito gli stessi argomenti a favore, e opposto a ogni sentenza le stesse difficoltà. Nessuna ipotesi interpretativa dunque è al riparo da obiezioni, e per ogni argomento a favore sono pronti due o tre controargomenti. I commentatori ne sono consapevoli: fra gli antichi, Agostino di Ippona definiva la questione *res obscurissima*[8], ma anche

[5] U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse* (Aloisiana 8a), Morcelliana, Brescia 1980[2] (1971[1]), p. 303.

[6] Un'unica eccezione è nel messaggio a Filadelfia, in cui l'immagine della chiave davidica (Ap 3,7) non ha corrispondente nella cristofania di Ap 1.

[7] Per le soluzioni proposte dagli antichi, cfr. J. Sickenberger, *Die Deutung der Engel der sieben apokalyptischen Gemeinden*, in *RQ* 35 (1927) 137-143, e A. Škrinjar, *Antiquitas christiana de angelis septem ecclesiarum (Apc 1 - 3)*, in *VD* 22 (1942) 18-24, 51-56. Sugli angeli delle Chiese, cfr. G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, pp. 173-193.

[8] Agostino di Ippona, *Sulla dottrina cristiana* 3,30,42 (PL 34,81).

i moderni riconoscono che nessuna soluzione è soddisfacente e che, dopo i numerosi tentativi di molti secoli, il mistero rimane. I modelli interpretativi sia antichi sia moderni sono tre:

1) Gli angeli delle Chiese sono angeli veri e propri (W. Bousset, A. Wikenhauser, E. Lohse). L'argomento principale a favore di questa ipotesi è che in tutte le rimanenti 59 ricorrenze dell'Apocalisse il termine «angelo» indica sempre esseri celesti.

Militano contro questa interpretazione tre difficoltà: sarebbe sorprendente che per rivolgersi a un angelo il Cristo si servisse di Giovanni: di qualcuno dunque che appartiene al mondo degli uomini; non è pensabile che gli angeli siano fallibili e che il Cristo censuri, inviti alla conversione e minacci esseri celesti; i destinatari dei messaggi non possono essere pensati in cielo ma devono necessariamente essere sulla terra.

2) Gli angeli delle Chiese sono la controparte celeste delle Chiese. Il libro dell'Apocalisse e la tradizione giudaico-cristiana condividerebbero con le tradizioni egizia, persiana, greca e latina, il convincimento che ogni realtà terrestre ha una controparte celeste[9], così che gli angeli delle Chiese dell'Apocalisse «finiscono con l'essere a esse identificabili» (R.H. Charles).

Le difficoltà sono: non accade mai, né nell'AT né nel NT, che una comunità sia identificata con un angelo; il simbolismo delle sette stelle come simbolo delle Chiese-angelo sarebbe di troppo accanto a quello per cui nello stesso versetto (Ap 1,20) i sette candelieri già simboleggiano le Chiese; l'angelo e la Chiesa non sono pienamente identificabili perché nei sette messaggi il «tu» dell'angelo è talvolta distinto dall'«essi» di una parte della Chiesa.

3) Gli angeli delle Chiese sono uomini. Questa terza ipotesi ha almeno tre applicazioni: gli angeli delle Chiese sono i loro vescovi o, più genericamente, i loro capi e responsabili, o i delegati che le Chiese hanno inviato a Patmos per tenere i contatti con Giovanni di Patmos[10].

Gli argomenti a favore di questa interpretazione sono: l'angelo è incolpato dei peccati della Chiesa, cosa che conviene molto più a un *leader* di una Chiesa che a un angelo; se sono destinatari di messaggi scritti in un libro, gli angeli delle Chiese devono essere pensati sulla terra; nel giudaismo il termine «angelo» e i suoi equivalenti a volte indicano il rappresentante di una comunità. Gli argomenti che vengono portati contro questa interpretazione sono: nessun uomo mai

[9] Come paralleli sono stati chiamati in causa il *ba* e il *ka* degli egizi (J. Moffatt), i *fravashi* zoroastriani, angeli custodi dei pii, di cui parlano tre testi degli *Avesta* (cfr. J.H. Moulton, *It is his Angel*, in *JThS* 3 [1901] 520-524; J. Moffatt, H.B. Swete, E. Lohmeyer, G.R. Beasley-Murray), i *daimōnes* greci (cfr. J. Moffatt, W. Barclay) e i *genii* romani (cfr. J.H. Moulton, E. Lohmeyer).

[10] Per gli angeli delle Chiese come vescovi, cfr. già gli antichi: *Omelie pseudoagostiniane* («Angeli earum non debent intelligi nisi aut episcopi»), Cassiodoro, Walafrido Strabone e Bruno di Asti. Fra i moderni, cfr. soprattutto Th. Zahn, W. Hadorn, e F. Manns, *L'évêque, ange de l'Église*, in *EL* 104 (1990) 176-181. Per gli angeli come capi delle Chiese, cfr. Primasio di Hadrumetum, Beda il Venerabile, Berengaudo («Septem angelos rectores septem Ecclesiarum»). Fra i moderni, cfr. H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. I-IV (München 1922-1928), qui vol. III, pp. 790-792. Per gli angeli come delegati delle Chiese, cfr. L. Cerfaux - J. Cambier, e H. Kraft («Boten der Gemeinden»).

nell'Apocalisse è chiamato angelo; nelle Chiese asiatiche del tempo non esisteva l'episcopato monarchico quale quello del tempo di Ignazio di Antiochia; i messaggi si possono intendere come rivolti a un singolo uomo solo in alcune loro parti ma non nella loro totalità; bisognerebbe ammettere per Ap 1,20 un improbabile simbolismo a quattro stadi: stella, angelo, vescovo, Chiesa.

Per rivisitare la difficile questione, la via è quella di optare per una delle tre ipotesi tradizionali in base ai paralleli che la ricca angelologia dell'Apocalisse offre, e di cercare poi argomenti capaci di ridurre le difficoltà da sempre sollevate contro quella ipotesi.

Le categorie angeliche dell'Apocalisse più vicine a quella degli angeli delle Chiese sono quella degli angeli delle tribù d'Israele (Ap 21,12) e quella degli angeli degli elementi (angeli dei venti, 7,1-3; dell'abisso, 9,11; del fuoco, 14,18; delle acque, 16,5). I primi sono in relazione con un gruppo umano-religioso allo stesso modo che gli angeli delle Chiese e, come a ogni tribù d'Israele, a ogni Chiesa d'Asia Giovanni di Patmos attribuisce un angelo. Poiché poi non è difficile dimostrare che gli angeli delle tribù sono esseri celesti, si può per analogia ricavare che lo sono anche gli angeli delle Chiese. Quanto agli angeli degli elementi cosmici, l'analogia è soprattutto nella relazione che il genitivo descrive, il quale per l'angelo del fuoco è parafrasato con la formula: « Che aveva potere sul fuoco » *(echōn exousian epi tou pyros)*. Se poi un angelo ha potere sul fuoco o sui venti, non è difficile concludere che quel potere viene da Dio: in Ap 7,2 si dice che agli angeli dei venti « era stato dato *(edothē)* di devastare la terra e il mare », dove il passivo del verbo nasconde, come fanno molti passivi del NT, il nome di Dio.

Sembra allora di poter dire che tanto gli angeli degli elementi quanto gli angeli delle Chiese si inseriscono in una catena discendente e subordinante di poteri, e possono dunque essere pensati come i funzionari delle corti antiche o come i *curatores* romani che presiedevano al funzionamento degli acquedotti o delle strade, all'approvvigionamento di grano o di altre derrate, eccetera. La ragionevole conclusione che si può trarre è che lo schema piramidale, in cui gli angeli delle Chiese si integrano, difficilmente può essere quello platonico o iranico secondo cui ogni realtà o soggetto terrestre avrebbe una controparte o replica ideale in cielo: se sono costituiti sopra le Chiese come sovrintendenti, gli angeli delle Chiese non possono essere semplicemente la loro replica celeste, né possono essere con loro identificabili.

Quanto all'interpretazione che resta, quella degli angeli delle Chiese come esseri celesti, la prima difficoltà era quella per cui lo scriba di una lettera destinata a un angelo non dovrebbe essere un uomo, e il riscontro incrociato che permette di spiegare come mai il Cristo si rivolga a esseri celesti attraverso il ministero di un uomo è quello con i due angeli che respingono il tentativo di Giovanni di adorali e motivano il rifiuto con parole che sono per noi illuminanti. Il primo angelo dice: « Guàrdatene bene [= dall'adorarmi]. Io sono conservo *(syndoulos)* tuo e dei tuoi fratelli che hanno la testimonianza di Gesù » (Ap 19,10b). Con piccole anche se importanti variazioni, il secondo dice invece: « Guàrdatene bene. Io sono conservo *(syndoulos)* tuo e dei tuoi fratelli, i profeti, e di coloro che osservano le parole di questo libro » (22,9). Anziché collocarsi a un livello superiore come esigerebbe

la loro natura di esseri celesti, tutti e due gli angeli dunque, con un significativo crescendo, dichiarano di essere conservi degli uomini: anzitutto di Giovanni, poi dei profeti, e poi perfino di coloro che custodiscono le parole del libro, e cioè dei membri delle Chiese d'Asia, con i quali condividono l'impegno di accettare la divina volontà espressa nelle visioni che il libro contiene. Se dunque gli angeli di Ap 17 e di Ap 21 sono addirittura alla pari con i cristiani delle Chiese d'Asia, allora ne resta attenuata l'obiezione dell'inferiorità nella quale verrebbero a trovarsi gli angeli delle Chiese nei confronti di Giovanni di Patmos quale scriba del Cristo per loro. Non costituisce dunque alcun peccato angelologico interpretare gli angeli delle Chiese come esseri celesti, anche se il Cristo si rivolge loro mediante Giovanni.

Quanto poi alla fallibilità e colpevolezza che bisognerebbe attribuire a esseri celesti, una prima risposta viene da quanto è stato appena detto sull'equiparazione (anche sul piano etico) degli angeli ostensori e mediatori di rivelazione, con le Chiese asiatiche. Ma si può dire di più in base ad Ap 2,16, dove le parole del Cristo all'angelo della Chiesa di Pergamo aiutano a capire che cosa significhino e che cosa comportino anche gli altri inviti alla conversione e le altre minacce di Ap 2-3. In 2,16 il Cristo dice all'angelo: «Convèrtiti dunque! Se non ti convertirai, verrò presto da te e combatterò contro di loro [= i nicolaiti] con la spada della mia bocca». Quello che in queste parole è illuminante è il trapasso grammaticale dal «tu» dell'angelo («Convèrtiti... Se no, verrò da te *[soi]*») alla terza persona di chi sarà percosso con la spada del Cristo («Se no... combatterò contro di loro *[autōn]*»). L'angelo della Chiesa di Pergamo è dunque colpevole e deve convertirsi: ma deve convertirsi, per così dire, non in se stesso bensì nei nicolaiti.

C'è di più, perché, quando nei sette messaggi il Cristo parla alla seconda persona plurale, tutte le volte egli fa apprezzamenti positivi, e quando invece parla alla seconda persona singolare egli invece disapprova, minaccia e invita alla conversione[11]. Nella formulazione dei messaggi alle sette Chiese d'Asia vi è insomma una incongruenza cui va dato rilievo e significato. Il Cristo che indirizza il suo messaggio all'angelo di ogni Chiesa sembra talvolta distrarsi e, invece che all'angelo, si rivolge al «voi» dei membri delle Chiese. L'incongruenza è che soltanto l'angelo viene rimproverato (o chi è chiamato in causa alle terze persone), e il «voi» delle Chiese viene sempre e soltanto elogiato. La conclusione che sembra imporsi è che in Ap 2-3 gli angeli delle Chiese, cui sono attribuite le colpe delle Chiese e a cui sono rivolti inviti a convertirsi o dure minacce, sono bensì rappresentati come angeli veri e propri, ma sono angeli costruiti ad arte, angeli fittizi.

Quella finzione rientra nella strategia retorica dell'autore, che a guardar bene è fatta di grande abilità e insieme di delicatezza, perché da un lato l'elogio è fatto direttamente e, dall'altro, il rimprovero tuttavia non è taciuto: ed è un rimprovero che non ferisce e non è umiliante. Non è poco, soprattutto perché è Giovanni di Patmos a riuscire in una così difficile impresa, lui che altrove si dimostra violento e aggressivo fino all'intemperanza. Mettendo in scena un angelo peccatore, Giovanni è poi in grado di parlare alle Chiese anche sul piano delle convinzioni e

[11] Per gli apprezzamenti positivi alla seconda persona plurale, cfr. Ap 2,10b.24-25 e per i rimproveri all'angelo alla seconda persona singolare, cfr. Ap 2,4.5.14.16.20; 3,2-3.15-18.

dell'autocoscienza: non dice soltanto: «Sei peccatore», ma in modo molto più inatteso dice: «Sei angelo».

d) Identità, prassi e dottrina di nicolaiti e gezabeliti. - L'autore ambienta a Efeso e a Pergamo i nicolaiti, e a Tiatira Gezabele con i suoi adepti. Dei nicolaiti di Pergamo Giovanni parla dopo aver rimproverato quella Chiesa di «avere» qualcuno che segue l'insegnamento di Balaam, ma di balaamiti come gruppo contemporaneo all'autore non è il caso di parlare perché, attraverso lo *edidasken* con cui si parla di lui, Balaam viene collocato nel passato: è dunque il Balaam della tradizione biblica e midrašica[12], ed è niente più che termine negativo di paragone per i nicolaiti del presente[13].

Gran parte dei commentatori ritiene poi che i gezabeliti di Tiatira siano da collegare con i nicolaiti di Efeso e Pergamo, dal momento che hanno in comune con essi lo stesso insegnamento e la stessa prassi (Ap 2,14; 2,20). Alcuni autori sottolineano addirittura la progressione con cui Giovanni mette in scena quei suoi antagonisti: Efeso li odia, Pergamo li ospita, e Tiatira li lascia fare. Non si può invece ricavare dall'Apocalisse che il nome di «nicolaiti» venga dal Nicola di At 6,5: l'autore mostra di non conoscere il nome del fondatore o capo ideale dei nicolaiti, dal momento che usa il plurale «dei nicolaiti» nell'espressione: «L'insegnamento di...», mentre gli è spontaneo il singolare quando parla di insegnamento «di Gezabele» e «di Balaam»[14]. Con tutta probabilità poi nicolaiti e gezabeliti appartenevano alle Chiese: lo dicono le parole del Cristo ai «restanti» *(hymin loipois)* che a Tiatira tengono le distanze dalla dottrina di Gezabele e che sono *loipoi* della stessa Chiesa. I nomi di Gezabele e di Balaam fanno poi pensare a una provenienza dal paganesimo, perché per la tradizione biblica ed extrabiblica erano i nomi di due corruttori d'Israele di estrazione pagana[15].

La prassi e la dottrina di nicolaiti e gezabeliti che Giovanni di Patmos condannava riguardavano idolotiti e *porneia*. Il termine *eidōlothyton* ha un'intenzio-

[12] Per i testi extrabiblici, cfr. Filone di Alessandria, *Sulla vita di Mosè* 1,48-55; e Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche* 4,100-140. Cfr. poi H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, p. 793, e soprattutto K.G. Kuhn, *Balaam*, in GLNT, vol. II, pp. 29-30.

[13] A. Yarbro Collins (*Insiders and Outsiders in the Book of Revelation and Its Social Context*, in J. Neusner [ed.], *To See Ourselves as Others See Us. Christians, Jews, « Others » in Late Antiquity*, Scholars Press, Chico [CA] 1985, pp. 217-218) ritiene invece che sotto il nome di Balaam si nasconda un profeta, contemporaneo di Giovanni di Patmos come la Gezabele di Tiatira.

[14] Così W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, p. 213. Quanto al rapporto etimologico tra *Balaam* (signore del popolo) e *nicolaiti* (vincitori del popolo), cfr. l'ipotesi di C.A. Heumann (1712) e di J.W. Janus (1723) citati dallo stesso W. Bousset, *Ibid.*, p. 207, e, attraverso di lui, da molti commentatori. A favore dell'ipotesi è, ad esempio, R.H. Charles, ma contrari sono E.-B. Allo, W. Hadorn, e poi P. Prigent, *L'hérésie asiate et l'église confessante de l'Apocalypse à Ignace*, in *VigChr* 31 (1977) 8, nota 6a («Étymologie approximative et même fantaisiste»); N. Walter, *Nikolaus, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus*, in *ZNW* 93 (2002) 200-226 (con ipotesi non poco ardite).

[15] I nicolaiti non sono necessariamente cristiani per W. Hadorn (*Die Offenbarung des Johannes* [ThHK 18], Scholl, Leipzig 1928, p. 44: «Es kann sich auch um irgendeine phrygische Religion handeln»), mentre sono cristiani gnosticizzanti e giudaizzanti per P. Prigent, *L'hérésie asiate et l'église confessante de l'Apocalypse à Ignace*, in *VigChr* 31 (1977) 20-22.

nale connotazione polemica, essendo ricavato mediante la sostituzione della radice *hiero-* con la radice *eidōl-* nel termine *hierothyton* (conosciuto da Paolo, 1Cor 10,28). Era dunque un termine che doveva bollare come idolatriche ed empie le carni sacrificali dei riti pagani. *Eidōlothyton* non è un neologismo del cristianesimo primitivo, ma gli estensori della lettera messa da Luca in collegamento con l'assemblea apostolica (At 15,29), Paolo (1Cor 8,1 - 10,33) e l'autore dell'Apocalisse l'hanno ereditato dalla diaspora giudaica di lingua greca.

Quanto poi a *porneia*, il termine è stato interpretato in quattro modi diversi. Anzitutto, potrebbe essere sinonimo di idolatria e apostasia come nella tradizione anticotestamentaria, e allora le due accuse di Giovanni sarebbero sostanzialmente sinonime, ma altrove nell'Apocalisse l'equivalenza di *porneia* e idolatria risulta più difficile ancora di quanto non lo sia qui[16]. In secondo luogo, potrebbe designare matrimoni in qualche modo sconvenienti (misti o non levitici)[17], ma di certo l'Apocalisse non parla di quei matrimoni nei molti testi in cui parla della *porneia* del mondo pagano (Ap 9,21; 14,8; 17,2.4; 18,3; 19,2). In terzo luogo, *porneia* si potrebbe interpretare in senso letterale, come fornicazione. Ma in ambito cristiano, più che in sé e per sé, il libertinismo sessuale era concepito come corollario di altra premessa: secondo 1Cor 6,12-14, ad esempio, a Corinto la prostituzione era giustificata in base al fatto che il corpo non era destinato alla risurrezione, e qui potrebbe non essere a caso che idolotiti e *porneia* siano evocati sempre in coppia.

L'interpretazione più probabile è dunque che *porneia* implichi l'idolatria in via diretta e la fornicazione in via subordinata, e questo sulla linea di Nm 25,1-2 cui Giovanni di Patmos allude in Ap 2,14 (cfr. il commento al versetto), perché le donne moabite portarono gli israeliti all'idolatria coinvolgendoli nelle loro tresche, e ancor più sulla linea di Sap 14,12-31, che esordisce con il famoso: « Initium enim fornicationis est exquisitio idolorum ». In quella mirabile pagina circa l'origine dell'idolatria, dopo quell'esordio, lo Pseudo-Salomone torna a più riprese sulla *porneia* come risultato cui conduce l'idolatria, là dove parla di banchetti orgiastici collegati ai riti (*kōmous*, Sap 14,23), di profanazione delle nozze e di adulterii (Sap 14,24), di corruzione, di perversione sessuale, di disordini matrimoniali, ancora di adulterii e di dissolutezze (*gamōn ataxia*, *moicheia*, *aselgeia*, Sap 14,26) e di orge (*euphrainomenoi memēnasin*, Sap 14,28).

[16] A causa della sua associazione con gli idolotiti, la *porneia* è messa in relazione con il culto imperiale, ad esempio, da R. Zimmermann, *Nuptial Imagery in the Revelation of John*, in *Biblica* 84 (2003) 182 (« The statements of fornication, to be seen as the worship of false gods, ...are aimed clearly at the cult of the emperor »). Nella lista di peccati di Ap 9,20-21 però l'idolatria sembra distinta dagli omicidi, dalla magia, dalla *porneia* appunto, e dai furti. Così nelle due liste di peccatori di Ap 21,8 e 22,15 i termini *pornoi* e *eidōlolatrai* devono essere distinti fra loro, come lo sono da omicidi e ladri.

[17] S. Bartina (*Apocalipsis de San Juan* [SE.NT 3], BAC, Madrid 1967, p. 650) ritiene possibile che si tratti di matrimoni misti con donne pagane. La *porneia* è da intendere invece come i matrimoni di particolari gradi di parentela proibiti dalla legge giudaica, secondo M. Goguel, *Les Nicolaïtes*, in *RHR* 115 (1937) 7-8.

Anche Paolo in 1Cor 8-10, come è noto, discute circa la manducazione degli idolotiti, ma con tre differenze rispetto ad Ap 2: in riferimento ai luoghi dove i corinzi avrebbero avuto occasione di consumare le carni immolate, Paolo parla di templi pagani, delle proprie case, e di case di non cristiani; Paolo è favorevole alla manducazione delle carni immolate e la esclude soltanto qualora metta in difficoltà chi è debole di coscienza; Paolo non collega con gli idolotiti la *porneia*.

La discussione a Corinto e nelle Chiese d'Asia doveva porsi in termini diversi a causa del terzo punto: in 1Cor 8-10, infatti, la *porneia* è del tutto fuori campo nelle case dei credenti, ma anche nelle case di non credenti. Di conseguenza a Efeso, Pergamo e Tiatira, per le quali l'autore parla anche di *porneia*, sono ipotizzabili solo due luoghi per la consumazione delle carni idolatriche: i templi pagani e le feste (con sacrifici e banchetti sacri) delle corporazioni, perché i banchetti e i riti portavano talvolta a eccessi di ordine anche sessuale, soprattutto nei culti misterici e bacchici. Non per nulla in greco *orgia* e *orgiazō* significano «rito sacro» ma anche «orgia, celebro i misteri, celebro orge», così come *bakcheia* e *bakcheusis* significano anche «orgia bacchica»; *bakcheutikos* e *bakchikos* significano «disposto a orge bacchiche, orgiastico». Anche l'autore della 1Pietro, per caratterizzare la vita dei pagani *(to boulēma tōn ethnōn)*, elenca con altri vizi *(epithymiai, oinophlygiai, potoi)* i *kōmoi* («processioni bacchiche e orgiastiche, orge, gozzoviglie»), l'*aselgeia* («licenziosità, impudicizia») e poi l'idolatria (1Pt 4,3).

Nelle Chiese d'Asia il problema nasceva dal fatto che l'esercizio dei mestieri e del commercio era accompagnato da riti religiosi, e in particolare da sacrifici alle divinità patronali, così che la partecipazione alle gilde diveniva problematica per un cristiano: se restava nella corporazione era coinvolto nei banchetti con carni sacrificali e comportamenti licenziosi; se invece ne usciva, si escludeva dalle normali vie del commercio. In tale contesto, l'opzione nicolaita permetteva di restare nel giro degli affari, di trarne profitti e, così, di guadagnarsi di che vivere agiatamente: dopo tutto, l'omaggio agli dèi o all'imperatore era un gesto doveroso per l'ordine sociale e la pace che garantiva. L'opzione di Giovanni di Patmos equivaleva invece a un suicidio commerciale ed economico[18].

Sembra dunque da escludere la possibilità di vedere nicolaiti e gezabeliti sulla linea dei «forti» di Corinto[19], i quali si sentivano liberi di mangiare le carni immolate agli idoli in qualsiasi situazione a motivo della consapevolezza che gli idoli sono nulla (1Cor 8,4; 10,19). Poiché invece pretendevano d'essersi inoltrati nelle profondità di satana, i nicolaiti erano invece opportunisti o sincretisti mossi dal pretesto che la salvezza già raggiunta nello spirito rende moralmente irrilevante, anche perché inevitabile, il rapporto con il mondo dell'idolatria.

[18] L'espressione è di W. Barclay, *The Revelation of John* (DBS), Saint Andrew Press, Edinburgh 1990² (1959¹), vol. I, p. 107.

[19] Questa è la posizione di R. Heiligenthal, *Wer waren die «Nikolaiten»? Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des frühen Christentums*, in *ZNW* 82 (1991) 137, e di H.-J. Klauck, *Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung*, in *Biblica* 73 (1992) 168.

e) Le promesse al vincitore. - «Venti secoli di pensiero cristiano non hanno esplicitato la ricchezza infinita delle promesse al vincitore»[20]. Quelle promesse accendono la speranza del credente come fanno pochi altri testi neotestamentari e lo fanno con una sequenza di immagini non di rado ermetiche, talvolta aspre e forti, più spesso dolcissime e luminose.

Le prime due promesse, al vincitore di Efeso e a quello di Smirne, hanno l'aria di essere promesse programmatiche anzitutto per la loro lapidarietà, ma poi soprattutto perché riguardano non questo o quel dettaglio, bensì i due traguardi escatologici della vita e della morte. La prima promessa promette l'albero della vita, che, evidente rimando a quello di Gn 2,9, sarà poi ambientato nella città escatologica in Ap 22,2.14: anche questa capacità della promessa di richiamare tutta la storia, dalle origini alla conclusione, dice che è programmatica. La seconda promessa dice: «Colui che vincerà, non sarà nemmeno lambito dalla morte seconda» (2,11), la quale durerà «giorno e notte, per i secoli dei secoli» (20,10). Le due promesse evocano dunque morte e vita, mettendo di fronte ai soli due possibili approdi finali, così come fa il vangelo di Matteo a conclusione del discorso programmatico della montagna dove parla delle due porte e strade che conducono alla perdizione e rispettivamente alla vita (Mt 7,13-14).

La promessa al vincitore pergameno è duplice: è la promessa della manna e di un nome nuovo (Ap 2,17). Ciò che in qualche modo accomuna i due oggetti della promessa è il loro carattere esoterico: la manna è «nascosta», mentre il nome, tracciato su di una pietruzza bianca, è sconosciuto a tutti, fuorché al vincitore che lo riceve. Manna nascosta e nome segreto vanno ambientati nel corso della storia, non nell'escatologia, dove tutto sarà manifesto e dove non ci sarà bisogno di difendere con la segretezza ciò che si ha (il cibo della manna) e ciò che si è (il nome nuovo), tanto più che nell'immaginario dell'uomo biblico la manna è indissolubilmente legata all'esodo, e cioè al cammino accidentato attraverso la storia.

La promessa al vincitore di Tiatira (Ap 2,26-28) dice che egli dal Cristo riceverà potere sulle nazioni per governarle con scettro di ferro, perché dalla battaglia ultima e decisiva esse usciranno fracassate come vasi di terracotta. Con queste parole il Sal 2,8-9 parlava della battaglia vittoriosa del re messianico. A essa il Cristo dell'Apocalisse dichiara di associare il vincitore, come è detto esplicitamente nelle parole con le quali viene prolungata la citazione del salmo: «Allo stesso modo che a me fu dato dal Padre mio». Come quella precedente, anche questa promessa sembra realizzarsi nella storia e non nell'escatologia, soprattutto per quell'andare in frantumi, come vasi di terracotta, delle nazioni. Per molti commentatori l'ultima parte della promessa: «Darò a lui l'astro del primo mattino» chiama in causa il pianeta Venere, che è l'ultimo a essere spento dalla luce dell'alba. Ma non è molto logico che al vincitore sia promesso qualcosa che poi scomparirà, e c'è chi trova più logico che l'astro del mattino sia lo stesso sole, l'astro *(astēr)* che all'al-

[20] D. Barsotti, *Meditazione sull'Apocalisse* (Bibbia e Liturgia 4), Queriniana, Brescia 1971² (1966¹), p. 69. L'autore continua esclamando: «Com'è povera la teologia dei novissimi nella Chiesa!» (p. 74).

ba *(prōïnos)* sorge a illuminare il giorno del vincitore[21]. Su questa linea è l'interpretazione della tradizione patristica e di quella liturgica che, partendo da Ap 22,16 dove con « astro del mattino » il Cristo definisce se stesso (« Io sono l'astro splendente del primo mattino »), hanno visto nell'aggettivo *prōïnos* un punto di contatto con il mattino della risurrezione (*prōï*, Mc 16,2.9; Gv 20,1). Definendosi « astro del mattino », il Cristo parlerebbe dunque della propria risurrezione, promettendo al vincitore di farlo entrare con lui nel giorno che non conosce tramonto[22]. La partecipazione alla vittoria intrastorica del Messia sulle nazioni sarebbe dunque coronata con la partecipazione alla pasqua eterna.

La promessa al vincitore di Sardi (Ap 3,5) è a tre membri. A lui sono promesse bianche vesti, la riconferma del suo nome nel libro della vita e la testimonianza del Cristo a suo favore al cospetto del Padre e degli angeli. L'ultima immagine, quella del « riconoscere davanti a... » sembra debba essere interpretata in senso forense: nel giudizio finale il Cristo riconoscerà il vincitore di Sardi come suo discepolo fedele[23]. Il primo e il secondo membro della promessa sembrano poi evocare proletticamente due conseguenze del terzo: chi supera il giudizio (terzo membro; v. 5c) resta registrato nel libro della vita (secondo membro; v. 5b), e se ne andrà vestito di bianche vesti (primo membro; v. 5a). Libro della vita e giudizio sono collegati anche altrove (« E fu aperto il libro della vita, e i morti furono giudicati secondo le loro opere », Ap 20,12), mentre le bianche vesti in questo contesto sono simbolo di ricompensa (6,11) e di gloria (4,4; 7,9.13), più che vesti da battaglia (19,14). Si potrebbe dire che, attraverso il tema subescatologico del giudizio, la promessa a Sardi segna il trapasso da quelle che parlano del cammino nella storia a quelle che riguardano l'escatologia vera e propria.

Nella promessa a Filadelfia (Ap 3,12) il Cristo dapprima promette di collocare il vincitore come pilastro saldo e portante del tempio di Dio e gli assicura che quella promessa ha valore perenne (letteralmente: « E fuori non uscirà mai più »)[24].

[21] Per il sole quale astro del mattino cfr., fra gli antichi, Vittorino di Poetovio (« Stella matutina noctem fugat et lucem adnuntiat, id est diei initium »), Primasio di Hadrumetum (« Haec enim stella, sicut noctis finem, sic diei praebere videtur initium »), Bruno di Asti (« ... Stellam claram et lucidam, stellam solis et diei nuntiam »).

[22] Cfr. il preconio pasquale che canta: « Lucifer matutinus... qui nescit occasum. Ille qui, regressus ab inferis, humano generi serenus illuxit ». Cfr. poi Aimone di Halberstadt (« Christus, apparens vivus post mortem, matutina nobis stella factus... », PL 117,985B; « Ipse Christus est stella splendida... Et bene [dicitur] matutina, quia mane surrexit », PL 117,1219A). Cfr. poi M.S. Moore, *Jesus Christ: « Superstar » (Revelation 22,16)*, in *NT* 24 (1982) 82-91.

[23] L'immagine è quella del testimone più che quella del giudice perché nel ruolo di giudice è il Padre. Così A. Škrinjar (*Praemia in Apoc. 2 et 3 victoriae proposita*, in *VD* 13 [1933] 300), che rimanda ovviamente a Mt 10,32-33 e par., e G.B. Caird (*A Commentary on the Revelation of St John the Divine* [BNTC], Black, London 1987[2] [1966[1]], p. 50), per il quale in Ap 3.5 si trapassa dall'anagrafe della città al suo tribunale *(lawcourt)*, nel quale il Cristo è il grande difensore.

[24] R.H. Wilkinson (*The « stylos » of Revelation 3,12 and Ancient Coronation Rites*, in *JBL* 107 [1988] 498-501) pensa che non si tratti di una colonna del tempio ma di una colonna che, secondo 2Re 11,14, farebbe parte del rito di incoronazione del nuovo re insieme con l'imposizione del nuovo nome. Ma in Ap 3,12 la colonna è identificata con la persona in questione (« ...Farò [di] lui una colonna nel tempio del mio Dio »), e non da essa distinta come in 2Re 11 (« Il re stava presso la colonna, secondo l'usanza »).

Poi completa l'immagine promettendo l'incisione, su quel pilastro, di tre nomi: il nome di Dio, il nome della Gerusalemme nuova discendente dal cielo e il suo stesso nuovo nome. I tre nomi significano triplice consacrazione e triplice appartenenza: il vincitore sarà per sempre di Dio, per sempre sarà cittadino della Gerusalemme escatologica, e per sempre sarà partecipe della novità escatologica del Cristo. Secondo l'ultima promessa, infine, il vincitore di Laodicea potrà sedere sul trono del Cristo così come il Cristo si è assiso sul trono del Padre (3,21). Le note che caratterizzano l'ultima promessa sono dunque quella della regalità (il trono) e quella dell'intimità con Dio e con il Cristo (sessione sullo stesso e unico trono).

In tal modo, alcune delle promesse hanno come oggetto le realtà escatologiche: la testimonianza favorevole del Cristo nel giudizio davanti al Padre, la non cancellazione dal libro della vita, l'immunità dalla morte seconda, il dono dell'astro pasquale, le vesti bianche, la triplice appartenenza alla Gerusalemme nuova, al Cristo e a Dio, l'accesso all'albero di vita e la partecipazione al regno di Dio sul suo stesso trono. Altre riguardano invece la difficile traversata della storia: il peregrinare esodico sostenuto dalla manna «nascosta», un'identità nuova che il mondo non può comprendere, e le aspre battaglie contro il mondo ostile al Messia. L'escatologia insomma non va separata dalla vita come se fosse una fuga dal difficile presente, perché non c'è ricompensa escatologica senza la battaglia storica a fianco del Cristo, così come la fatica di ogni battaglia non mancherà di avere la sua ricompensa. Presente e futuro sono dunque in piena continuità, condizionandosi e illuminandosi a vicenda.

Conoscendo meglio le promesse e la sequenza secondo la quale esse si succedono, ci si può poi chiedere chi sia con precisione il «vincitore» destinatario delle promesse[25]. La promessa indirizzata a Tiatira (Ap 2,26) è di aiuto al riguardo perché aggiunge a «il vincitore» la circonlocuzione: «Colui che persevera sino alla fine nelle mie [= del Cristo] opere». Il vincitore delle sette promesse è, in primo luogo, chi già nel passato ha ricevuto le opere del Cristo come dono e come impegno, tanto è vero che gli è richiesto di conservarle e difenderle. In secondo luogo, è poi colui che aderisce al Cristo non solo a livello dottrinale, perché l'espressione «le opere» *(ta erga)* parlano di prassi e d'impegno attivo. In terzo luogo, è vincitore colui che in questa adesione al Cristo e ai beni messianici persevera sino alla fine *(achri telous)*. Infine, il vocabolario cui l'autore ricorre nelle sette promesse è «di stampo militaristico», come dice R. Bauckham riferendosi soprattutto all'espressione «il vincitore»[26]. Di tutta la metafora militare, comunque, a Giovanni importa la battaglia più che il trionfo. La vittoria viene da lui evocata proprio per infondere la certezza che la fedeltà non è inutile. Per questo chiama vincitore colui che dovrebbe chiamare combattente, e suo desiderio è che quel combattente non desista ma perseveri.

[25] J.E. Rosscup (*The Overcomer of the Apocalypse*, in *GTJ* 3 [1982] 261-286) illustra a lungo l'ovvia affermazione che in Ap 2-3 vincitori non sono soltanto i martiri ma tutti i salvati. Cfr. poi la bella definizione del «vincitore» data da Ambrosio Autperto (+ 784): «Quisquis eo labore, eo certamine, eo sudore, pro humano modo viribusque desuper acceptis dimicando vicerit, quo ego [= il Cristo] dimicans vici» (CChr.CM 27,202,73-75).

[26] R. Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, pp. 87-88.

f) Concatenazione dei messaggi e tipologie interpretative. - A proposito di Ap 2-3 non può non sorprendere il contrasto tra tutto ciò che da una parte unisce le Chiese destinatarie e i messaggi a esse indirizzati e, dall'altra, il fatto che i sette messaggi, pur così simili per forma e contenuto, si ignorino fra loro: nonostante il formulario che si ripete per l'inizio e per la conclusione e nonostante i temi e le espressioni in comune, mai le lettere si richiamano a vicenda, e mai l'una prepara o continua quello che si trova in un'altra. L'unico richiamo di una lettera da parte di un'altra potrebbe essere in Ap 2,15, in cui di Pergamo si dice: « Allo stesso modo, tu hai dei seguaci della dottrina dei nicolaiti ». Le interpretazioni che si fronteggiano al riguardo sono due e si possono esemplificare con quelle di W. Bousset da una parte e di R.H. Charles dall'altra. Il termine di comparazione dell'« Anche tu allo stesso modo » per Charles sarebbe la Chiesa di Efeso, in seno alla quale viene segnalata la presenza degli stessi nicolaiti (« Anche tu hai... come Efeso »): in questo caso, si avrebbe un rimando da una lettera all'altra. Per W. Bousset invece il termine di comparazione sono gli israeliti che avevano come corruttore Balaam (« Anche tu hai... come gli israeliti »), e allora il rimando sarebbe interno alla lettera[27]. In effetti, il vocabolario rimanda agli israeliti del v. 14 e non alla Efeso del messaggio precedente: come *didaskōn* è Balaam e *kratōn* è Balak (Ap 2,14), così *kratountes* sono alcuni fra i pergameni e *didaskaloi* sono i nicolaiti (2,15), mentre Efeso non ha né questi né quelli.

Fra i sette testi non ci sono dunque rimandi espliciti, e tuttavia un massimo di collegamento e di progressione esisterebbe fra di essi, secondo quelle che si possono chiamare interpretazione storico-salvifica e interpretazione storico-ecclesiastica, che hanno sostenitori convinti anche oggi.

Ad esempio, E. Corsini trova nel susseguirsi dei messaggi « una narrazione continua della storia della salvezza, da Adamo fino a Cristo ». E allora la lettera a Efeso parlerebbe della caduta di Adamo, quella a Smirne degli ebrei in Egitto (la sinagoga di satana di Ap 2,9 sarebbe l'Egitto, e i dieci giorni di carcere di 2,10 sarebbero un'allusione alle dieci piaghe). Il messaggio a Pergamo poi parlerebbe degli ebrei nel deserto (la pietra bianca di 2,17 sarebbe un'allusione alle due pietre dell'*efod* del sommo sacerdote, mentre il trono di satana si riferirebbe al deserto del Sinai), il messaggio a Tiatira parlerebbe del regno al suo massimo splendore (la prosperità di Tiatira adombrerebbe il regno di Salomone), quello a Sardi parlerebbe della distruzione dei due regni, quello a Filadelfia del ritorno dall'esilio, e quello a Laodicea del giudaismo che in Gesù ha respinto il Messia. Analoga interpretazione era stata sostenuta da A. Crosthwaite (1911), per il quale, ad esempio, la lettera a Laodicea parlerebbe del ritorno dall'esilio, e da L. Poirier (1943), per il quale la promessa al vincitore della stessa lettera parlerebbe dell'epoca dei Maccabei[28]. Secondo l'interpretazione storico-ecclesiastica, invece che

[27] Cfr. R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, vol. I, pp. 63-64; W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, p. 213. Cfr. uno *status quaestionis* in G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, pp. 276-278.

[28] E. Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, pp. 152-159; L. Poirier, *Les sept Églises ou le premier septénaire prophétique de l'Apocalypse*, The Catholic University of America Press, Washington (DC) 1943, pp. 49-50.

di sette epoche della storia d'Israele, le lettere parlerebbero di sette epoche della Chiesa. Per J.L. Boyer, ad esempio, la lettera a Efeso parlerebbe della Chiesa apostolica attraverso il suo accenno al primitivo amore, la lettera a Smirne parlerebbe dell'epoca delle persecuzioni con l'accenno al carcere, la lettera a Filadelfia parlerebbe della grande espansione missionaria del secolo XIX con l'accenno alla porta aperta, e infine la lettera a Laodicea parlerebbe dell'autosufficienza materialistica ostentata dal secolo XX[29].

L'arbitrarietà delle interpretazioni sia storico-salvifica sia storico-ecclesiastica e del metodo che hanno in comune è evidente già dal semplice fatto che, ad esempio, il messaggio a Laodicea parli del giudaismo incredulo del tempo di Gesù per un commentatore, del ritorno dall'esilio per un altro e dell'epoca dei Maccabei o del secolo XX per qualche altro ancora. Né si comprende come la caduta dall'« amore di prima » possa significare la caduta di Adamo, quando in Gn 3 non ricorrono né il vocabolario del *piptein* né quello dell'*agapē*. L'arbitrarietà sta poi soprattutto nel fatto che si enfatizza questo o quel frammento del testo e se ne trascurano altri. Spesso poi si fa una inaccettabile violenza ermeneutica a quel frammento, equiparando, ad esempio, qualcosa che è negativo, come lo sono i dieci giorni di carcere (« Il diavolo sta per gettare in carcere alcuni di fra voi ») con qualcosa che invece è liberatorio, come le piaghe d'Egitto, che sono segni e prodigi operati da Dio (soggetto inconciliabilmente antitetico a « diavolo ») per portare il suo popolo fuori dal paese di schiavitù[30].

In conclusione, la lettura di Ap 2-3 deve essere storico-contestuale e non storico-salvifica o storico-ecclesiastica, perché Giovanni di Patmos ha scritto per le Chiese di Efeso o Smirne e per i loro concreti problemi, e non per predisporre un catechismo cifrato e atemporale su chissà quali epoche della storia passata o futura.

[2,1] La formula: « L'angelo della Chiesa che è in... » è uno degli espedienti retorici dell'autore nel suo dialogo con le Chiese, per parlare a esse con estremo rispetto, riconoscendo loro una dignità angelica e celeste, e tuttavia anche per riprenderle con molta franchezza e fermezza[31].

Quanto a Efeso, al tempo di Giovanni essa aveva alle spalle una storia già più che millenaria. Di cultura greca fin dalla sua fondazione da parte di coloni ateniesi, la città vantava molti primati, essendo uno dei centri commerciali più attivi del Mediterraneo grazie al suo porto che la foce e la baia del Caistro proteggevano dalle mareggiate. Era poi un centro religioso per tutta la regione e oltre, grazie al culto di Artemide e grazie allo splendido tempio della dea, il primo di grandi di-

[29] J.L. Boyer, *Are the Seven Letters of Revelation 2 - 3 Prophetic?*, in *GTJ* 6 (1985) 271. Cfr. anche M.J. Brunk, *The Seven Churches of Revelation Two and Three*, in *BS* 126 (1969) 240-246, e lo *status quaestionis* di L. Poirier (*Les sept Églises ou le premier septénaire de l'Apocalypse*), che ripercorre la storia dell'interpretazione *kirchengeschichtlich* dai padri della Chiesa (*Ibid.*, pp. 56-77) ai medievali (*Ibid.*, pp. 112-136), ai protestanti dell'epoca della Riforma (*Ibid.*, pp. 104-111), ai commentatori del 1700 (*Ibid.*, pp. 100-103), del 1800 (*Ibid.*, pp. 96-99) e del 1900 (*Ibid.*, pp. 93-96).

[30] Cfr. l'ampia critica di R.L. Thomas, *The Chronological Interpretation of Revelation 2 - 3*, in *BS* 124 (1967) 321-331.

[31] Vedi qui *Excursus 2. Questioni preliminari circa i messaggi alle Chiese*, pp. 94-98.

mensioni costruito completamente in marmo e uno dei massimi templi dell'antichità. Efeso era una capitale anche nel campo della cultura e della filosofia, come dicono i nomi del poeta Ipponatte (secolo VI a.C.), di Eraclito, il filosofo del *Logos* (secoli VI-V), del pittore Parrasio (secolo IV), di Zenodoto, il primo bibliotecario di Alessandria (nato nel 325 a.C. circa), e del geografo Artemidoro (secoli II-I a.C.). Al tempo delle origini cristiane Efeso era il più importante centro romano dell'Anatolia. Il NT, ad esempio, collega con Efeso i nomi di Paolo, Apollo, Aquila e Priscilla e di Timoteo, oltre che di Giovanni dell'Apocalisse.

Gli scavi archeologici hanno messo in luce il quartiere attorno all'*agora* politica nella valle tra il monte Pion e il monte Coresso, il quartiere residenziale sulle pendici del Coresso, e il quartiere del teatro e del porto, con l'*agora* commerciale. I resti cui sono collegati ricordi biblici sono quelli dell'Artemision e del teatro (cfr. At 19), e quelli del tempio innalzato ai tre imperatori della famiglia flavia da Domiziano intorno all'anno 90 d.C.[32]. Una tradizione che risale almeno a Policrate, vescovo di Efeso intorno al 190 d.C., collega con la città anche Giovanni di Zebedeo, discepolo di Gesù, ritenendolo autore del quarto vangelo. La sua tomba è stata localizzata dalla tradizione costantiniano-bizantina sulla collina oggi chiamata Ayasoluk (storpiatura di *hagios Theologos*), che fino al secolo XIV fu meta di pellegrinaggi cristiani. Sul luogo sono i resti di una tomba di epoca romana, di un mausoleo costantiniano, di una chiesa del secolo IV, e soprattutto quelli di una fastosa basilica, eretta dall'imperatore Giustiniano (secolo VI)[33].

Presentandosi alla Chiesa di Efeso, il Cristo richiama due attributi che la visione di Ap 1 gli attribuiva: le sette stelle nella mano e lo stare (qui, anzi, il muoversi) fra i sette candelabri. I motivi della scelta sono evidenti: innanzi tutto, il richiamo delle sette stelle-angeli e dei sette candelabri-Chiese è appropriato per aprire la serie dei sette messaggi e, in secondo luogo, il richiamo dei candelabri prelude alla minaccia del v. 5: « Se non ti convertirai, verrò da te e rimuoverò il candelabro che tu sei, dal suo luogo ».

[v. 2] Una dichiarazione del Cristo che inizia con *oida* (« conosco bene »): qui e in tutti i messaggi introduce apprezzamenti soprattutto positivi del Cristo (Ap 2,2.9.13.19; 3,8), ma anche negativi (3,1.15). L'*oida* deve dire come di ogni Chiesa il Cristo abbia una conoscenza piena e profonda, egli che ai tiatiresi dirà di se stesso: « Io sono colui che scruta i reni e il cuore, io che darò a ciascuno di voi secondo le proprie opere » (2,23). Nel messaggio alla Chiesa di Efeso la formula introduce quattro elogi. I primi due sono per l'impegno faticoso *(kopos)* e per la costanza *(hypomonē)* della Chiesa efesina. Il termine *kopos* è probabilmente imparentato con il verbo *koptō*, che significa « battere o percuotere l'oggetto del proprio lavoro » e, quindi, « affaticarsi »: in tal modo, *kopos* significa « sforzo, fatica, travaglio ». Poiché poi *hypomonē* significa « grande capacità di resistenza »[34], la

[32] Vedi qui *Excursus 9. L'idolatria imperiale in Asia e a Efeso*, pp. 299-302

[33] Su Efeso, cfr. R. Schnackenburg, *Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes*, in *BZ* 35 (1991) 41-64; E.J. Schnabel, *Die ersten Christen in Ephesus. Neuerscheinungen zur frühchristlichen Missionsgeschichte*, in *NT* 41 (1999) 349-382 (vedi la bibliografia nella nota 1).

[34] Cfr. qui il commento ad Ap 1,9, pp. 77-78.

Chiesa di Efeso è una Chiesa indefessa, che per il Cristo e per l'evangelo non si risparmia e non si scoraggia.

Gli altri due elogi dipendenti da *oida* potrebbero riguardare l'azione della Chiesa di Efeso contro uno stesso gruppo, e cioè contro quei malvagi *(kakous)* che si dicono apostoli *(apostolous)* e non lo sono. Tuttavia, poiché il verbo che riguarda i malvagi è al presente *(dynę̄)* e quelli che riguardano gli apostoli sono all'aoristo *(epeirasas, eures)*, è preferibile pensare ai falsi apostoli come a un esempio particolare dei malvagi che la Chiesa di Efeso non ha sopportato e continua a non sopportare. L'azione intrapresa nei confronti dei sedicenti apostoli rivela qualcosa della prassi che nelle Chiese si andò instaurando in difesa della fedeltà alla fede delle Chiese-madri. Il testo mette di seguito i verbi *peirazein* ed *euriskein*: prima di dare credito ai sedicenti apostoli, la Chiesa di Efeso volle dunque verificare la loro pretesa, così da poterne constatare la falsità con la dovuta accuratezza.

[v. 3] La sequenza di altri tre elogi ripete anzitutto l'apprezzamento del Cristo per la perseveranza di Efeso nel tempo presente *(hypomonēn echeis)* che era già stato fatto nel v. 2. Poi è oggetto di elogio l'avere precedentemente « sopportato » *(ebastasas)*, e se non si dice che cosa è stato sopportato è però facile da sottintendere. È detta invece la causa per cui ci si è battuti: il nome di Gesù, e dunque la sua persona e il suo vangelo. Infine, è elogiato il fatto che Efeso non avverte la fatica del suo impegno *(ou kekopiakes)* e non si abbatte. Questi tre ultimi elogi sono in qualche modo un unico grande elogio per la fedeltà della Chiesa efesina, sulla quale il Cristo non ha dunque nulla da ridire. E tuttavia, dopo sette elogi, cui ne seguirà un ottavo al v. 6, è poi la volta di un rimprovero, l'unico (vv. 4-5).

[vv. 4-5] Il rimprovero è introdotto con la formula *alla echō kata sou hoti*, che ritornerà ancora due volte, in Ap 2,14 e 2,20, rispettivamente per le Chiese di Pergamo e di Tiatira. La formula potrebbe essere chiamata dunque « formula dell'accusa ». Il Cristo non è di certo un fratello che, per avere qualcosa contro qualcuno, sia tenuto a perdonare (cfr. Mc 11,25: *ei ti echete kata tinos*), ma è nella responsabilità del pastore e del giudice che non può tollerare le manchevolezze di chi pur gli è strenuamente fedele. La colpa di Efeso è contro l'*agapē*: non l'*agapē* nei confronti del Cristo (o di Dio), dal momento che Efeso ha molto sopportato per il suo nome ed è tuttora perseverante, ma l'amore tra fratelli. È una colpa grave, come lascia intendere tutta una lunga serie di dettagli: il Cristo parla prima di un abbandono *(aphēkes)*, poi di una vera e propria caduta *(peptōkas)*; il Cristo chiede la conversione *(metanoēson)*, la quale può scaturire soltanto dal richiamare alla memoria quelle che furono le altezze evangeliche di un tempo; disapprovando il presente, il Cristo chiede di tornare all'atteggiamento e alla prassi del passato *(ta prōta erga)*; in alternativa alla conversione, il Cristo non ha altro da proporre se non una pesante minaccia (cfr. il v. 5c).

Il contrasto tra il tempo presente e quello degli inizi senza tempi intermedi, il movimento subitaneo che una caduta presuppone, e infine la ferita inferta alla comunità come tale e non a questo o quel singolo membro, inducono a ipotizzare un incidente clamoroso che nella Chiesa di Efeso ha portato allo scontro fra gruppi o correnti. Non è impossibile che si tratti della vicenda dei falsi apostoli evocata nel v. 2. Se così è, la Chiesa di Efeso ha fatto bene a sbarrare loro la strada, ma la pa-

ce interna ne ha sofferto, e allora il Cristo chiede a tutti uno sforzo di riconciliazione. La minaccia ventilata dal Cristo è di muovere dal suo posto il candelabro di Efeso. Poiché secondo la didascalia di Ap 1,20 « candelabro » significa « Chiesa », la minaccia è quella di rimuovere dal suo posto la Chiesa efesina, così che il genitivo del pronome *sou* dovrebbe potersi intendere come genitivo epesegetico: « Il candelabro (la Chiesa) che tu sei ».

[v. **6**] L'ottavo elogio riguarda ancora la ferma azione della Chiesa di Efeso contro un altro gruppo, quello dei nicolaiti. L'opposizione ai nicolaiti, sia da parte della Chiesa di Efeso sia da parte del Cristo, è detta con il vocabolario dell'odio *(miseō)* che mette a disagio il lettore moderno, abituato a pensare il cristianesimo come religione dell'amore. L'impressione è però moderata anzitutto dal fatto che l'odio è contro le opere dei nicolaiti e non contro le loro persone, contro il peccato e non contro il peccatore e, in secondo luogo, dal fatto che Giovanni è sempre alla ricerca dei toni esasperati per esortare e per dissuadere. Quanto ai nicolaiti, presenti e criticati anche nel messaggio a Pergamo (Ap 2,15), erano cristiani favorevoli a trovare un *modus vivendi* con lo stile di vita del paganesimo ambientale: secondo le accuse di Giovanni di Patmos si trattava di un vero e proprio cedimento al paganesimo. Il compromesso avveniva nell'ambito della *porneia* e nell'ambito dell'idolatria. I due capi d'accusa si sommano più che differenziarsi, dal momento che i culti pagani avevano spesso risvolti di licenziosità e di sfrenatezza[35].

[v. **7a**] Il messaggio per la Chiesa di Efeso è oramai terminato e si conclude con l'appello all'ascolto dello Spirito e con la promessa al vincitore. Secondo la formula: « Chi ha orecchio dia ascolto... », ripetuta sette volte in Ap 2-3, lo Spirito « parla » alle Chiese e, poiché nessuna delle sue parole viene riferita, è da pensare che le parole dello Spirito siano le stesse che nei sette messaggi sono pronunziate dal Cristo. Sembra ripetersi qui dunque ciò che è detto nel vangelo giovanneo, in cui lo Spirito « non parlerà da se stesso, ma prenderà da quel che è mio [= di Gesù] e ve lo annunzierà » (Gv 16,13-14). In altre parole, come per il quarto evangelista e per Paolo, anche per l'autore dell'Apocalisse la distanza tra la gloria del Cristo risorto e le Chiese che si trovano ancora nella tribolazione e nella battaglia viene colmata attraverso la voce e la testimonianza dello Spirito. Manifestandosi a Giovanni nel giorno « del Signore », il Risorto affida a lui le parole convenienti e appropriate per la comunità efesina o smirniota o pergamena, eccetera, dove a rendere vive e attuali quelle parole sarebbe stato lo Spirito, nella lettura pubblica di qualche settimana più tardi. L'uso del plurale (« alle Chiese ») permette di dire di più. Ciò che il Cristo a Patmos aveva espressamente destinato a Efeso o a Pergamo o a Tiatira, con quel plurale viene esteso a tutte le Chiese e nell'attualizzazione pneumatica acquista una destinazione universale (cfr. Ap 2,23b, e Col 4,16). In tal modo, la potenza di Dio e dell'Agnello, detta altrove da Giovanni con l'espressione « i sette spiriti »[36], si dispiega nell'esperienza pneumatica quotidiana e soprattutto domenicale delle Chiese.

[v. **7b**] Il participio *nikōn* costruito al nominativo (Ap 2,11b; 2,26; 3,5a; 3,12a; 3,21a) o al dativo (2,7b; 2,17b) indica un combattente cui a suo tempo il Cristo concederà la vittoria, più che già presentemente un vincitore: lo dice Ap 2,26 dove *ho nikōn* è messo in parallelo con *ho tērōn ta erga mou*, ed è dunque colui che deve perseverare nelle opere del Cristo ancora a lungo nel futuro: sino alla fine *(achri telous)*. La prima promessa, facendo brillare agli occhi del credente la prospettiva del ritorno al paradiso e all'albero di vita, fa da atrio di ingresso a quelle che seguiranno. Essa si realizzerà nel quadro della città escatologica che discenderà dal cielo e, in quel contesto, l'autore aggiungerà che le foglie dell'albero sono terapeutiche per i popoli (22,2c; cfr. Ez 47,12) e definirà beato chi, avendo avuto accesso alla città escatologica a differenza di « cani », operatori di magia, *pornoi*, eccetera, avrà potere sull'albero (Ap 22,14)[37].

In tal modo, la Chiesa efesina è davvero, come la città che la ospita, un porto di mare: a essa sono approdati malvagi, sedicenti apostoli e nicolaiti. Ma essa li ha giustamente guardati con circospezione. Forse nell'opporsi alle loro dottrine e alla loro prassi essa è stata troppo irruente. Per questo, oltre ai molti elogi, merita anche il rimprovero di essere decaduta dall'amore dei primi giorni. Se sarà capace di tornare alle origini, il suo candelabro non sarà rimosso ed essa avrà lunga vita. Se poi persevererà nella battaglia, avrà parte all'albero della vita nel giardino dell'Eden, nel paradiso ritrovato della città dell'*eschaton*.

[v. **8**] Le origini di Smirne risalgono al Terzo millennio a.C. e sono legate a una località distante circa 10 chilometri dalla Smirne ellenistico-romana e attuale, la quale si adagia ad anfiteatro tutt'intorno a una profonda insenatura dell'Egeo. Nella sua lunga storia la città è stata funestata da terremoti, incendi e frequenti cambi di dominazione. Al tempo dell'Apocalisse era centro di intensi scambi commerciali tra mare ed entroterra anatolico, da cui emergevano carovane di cammelli con carichi di merci e manufatti orientali. Il documento più antico sull'esistenza a Smirne di una comunità cristiana è questo messaggio dell'Apocalisse, dopo il quale parleranno di Smirne cristiana le lettere di Ignazio di Antiochia (110 circa), il *Martirio di Policarpo* (prima del 170) e il *Martirio di Pionio* (250 d.C.). Quanto a Ignazio di Antiochia, da Smirne scrisse quattro delle sue sette lettere e indirizzò a Smirne due delle altre lettere che, sulla via di Roma, scrisse da Troade: una alla comunità e una al vescovo Policarpo. La Smirne del tempo di Ignazio di Antiochia sarà già attraversata dalle divisioni e dall'eresia docetica, mentre la Smirne dell'Apocalisse è elogiata dal Cristo su tutti i fronti, come accadrà poi soltanto a Filadelfia. Sia al tempo di Giovanni di Patmos, sia di Policarpo che di Pionio, i cristiani erano oggetto di una forte ostilità giudaica[38].

Il messaggio indirizzato alla Chiesa smirniota è il più breve dei sette di Ap 2-3. Il Cristo che parla alla Chiesa di Smirne si presenta con la prima coppia di ti-

toli con cui si era presentato nella cristofania (« Il primo e l'ultimo », Ap 1,17) e riprendendo in parte l'autodefinizione pasquale di 1,18 (« Fu preda della morte ma poi riebbe vita »). I temi cristologici sono dunque quelli del dominio del tempo e della vittoria della vita sulla morte.

[v. 9] La Chiesa di Smirne è nella tribolazione *(thlipsis)* e nella povertà *(ptōcheia)*. La tribolazione, di cui il resto del messaggio aiuterà a ricostruire qualche circostanza (fra l'altro, *thlipsis* nel v. 10 è collegata con *phylakē*, « carcere »), aiuta a capire ciò che in Ap 1,9 Giovanni dice di se stesso come compartecipe della tribolazione delle Chiese. Il termine *ptōcheia* designa invece l'essere nella condizione del mendicante[39]. La misera condizione di Smirne è tale però solo sul piano sociologico perché il Cristo, con una improvvisa rettifica di quello che ha appena detto e dando vita a qualcosa che si avvicina all'ossimoro, esclama: « Ma (in realtà) tu sei ricco! », dove la ricchezza è quella evangelica della fede. Mentre la tribolazione e lo stato d'indigenza non erano necessariamente oggetto di elogio, lo è invece senza alcun dubbio questo essere ricco anche nell'estrema privazione economica: anzi, è questo elogio della reale ricchezza di Smirne che rende positive tribolazione e povertà.

L'ultimo dettaglio della vita di Smirne ricordato dal Cristo è il suo essere bersaglio della *blasphēmia* da parte di quelli che si dicono giudei e non lo sono e che sono invece « sinagoga di satana ». Essi potrebbero essere la porzione giudeo-cristiana della comunità di Smirne in rotta di collisione con la parte etnico-cristiana, oppure la locale sinagoga, che magari cercava di opporsi all'espansionismo cristiano.

La seconda ipotesi è più probabile per i seguenti motivi: le battaglie *ad intra* di Giovanni di Patmos sono condotte contro i filopagani (cfr. i nicolaiti e i gezabeliti), e non contro chi in qualche misura si ispirava alla legge mosaica e alla circoncisione; Giovanni stesso sembra essere un giudeo-cristiano che ha grande dimestichezza con l'AT e addirittura conosce l'ebraico (cfr. Ap 9,11; 16,16), tanto da far pensare che parli in greco ma pensi in ebraico[40]; qui e in Ap 3,9 l'autore rivendica il nome di « giudei » per i credenti in Gesù[41] e, se lo sottraesse ai giudeo-cristiani, mancherebbe di sottrarlo ai giudei storici, finendo col riconoscere contraddittoriamente due comunità come legittime depositarie di quel nome. La dura espressione « sinagoga di satana » probabilmente designa, dunque, la locale comunità giudaica. È « di satana » perché in tutta l'Apocalisse satana è l'implacabile nemico, come ad esempio a Pergamo dove ha la sua sede (Ap 2,13), e come, da 12,3 in poi, lo sarà nelle vesti del drago ostile alla Donna messianica, al suo figlio e al resto della sua discendenza.

Il termine *blasphēmia* significa « parola irriverente, oltraggio », e poi ancora « parole irriverenti contro la divinità », o parole di diffamazione e di calunnia[42]. Le

[39] Cfr. Omero, *Odissea* 6,208 e 14,58 (« Davanti a Zeus tutti sono stranieri e mendicanti ») ed Erodoto, *Le storie* 3,14 (« Non possedeva niente di più di ciò che possiede un mendicante »).

[40] R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, vol. I, pp. X, XXI, CXLIII.

[41] Cfr. C.R. Smith, *The Portrayal of the Church as the New Israel in the Names and Order of the Tribes in Revelation 7,5-8*, in *JSNT* 39 (1990) 117.

[42] Per la bestemmia contro Dio, cfr. Platone, *Repubblica* 381E; e poi Ez (LXX) 35,12; Dn (LXX) 3,96; Mt 12,31; Ap 13,6. Per la calunnia, cfr. Democrito, *Frammenti* 177; Luciano di Samosata, *L'eunuco* 2,2; e poi Ef 4,31.

parole oltraggiose che vengono dalla sinagoga di satana possono dunque essere contro Dio e contro il Cristo, oppure contro la Chiesa di Smirne. Nel primo caso, la bestemmia potrebbe essere illustrata dalle parole del martire smirniota Pionio, che dirà dei giudei: « Avete udito quel che affermano i giudei: "Cristo era un uomo ed è morto da fuorilegge!"... Dicono che sia stata un'opera di necromanzia a far risorgere Cristo! »[43]. Nel secondo caso, potrebbe trattarsi di calunnie anticristiane fatte circolare nell'ambiente in cui la nuova fede si era diffusa o, più probabilmente, di denunzie e delazioni presso le autorità municipali, dal momento che nel v. 10 si parlerà di carcere, e il carcere presuppone procedimenti giudiziari con denunzie, accuse e testimonianze a sfavore[44].

[**v. 10**] Il v. 10 guarda al difficile futuro della Chiesa di Smirne. Il Cristo la invita a non temere ciò che dovrà patire quando, a breve scadenza, non una ma più persone (*ex hymōn*, « alcuni di fra voi ») saranno messe in carcere così che tutta la comunità sarà sottoposta a dura prova *(hina peirasthēte)*, con una tribolazione « di dieci giorni ». Poiché per esperienza primordiale ogni persona collega il numero « 10 » con il numero delle dita delle mani[45], una tribolazione di dieci giorni è una tribolazione lunga, essendo necessarie tutte e dieci le dita delle mani per fare il conteggio. D'altra parte, però, il fatto che quei giorni siano conteggiati dice che sono sotto il controllo di Dio e che porteranno una sofferenza umanamente più sopportabile di una della quale non si intravede la fine.

L'espressione *ho diabolos* è solitamente tradotta con « il diavolo », ma nella lingua greca essa significa correntemente « il calunniatore, il denigratore, l'avversario », e qui potrebbe allora essere un termine collettivo per riproporre il discorso sui giudei e la loro *blasphēmia*, sempre se in essa è davvero da vedere la causa dei provvedimenti giudiziari contro qualche cristiano smirniota. A Smirne dunque la situazione è esplosiva ed è facile prevedere che precipiterà nell'imminente futuro. In particolare, poiché si dà per sicura l'incarcerazione di più di una persona, ci saranno famiglie nei guai e forse la comunità resterà senza capi.

La previsione delle difficoltà porta all'ulteriore esortazione del Cristo: « Sii *pistos* sino alla morte ». Il termine *pistos* nell'Apocalisse non ha mai il significato di « credente », che invece ha in Gv 20,27, e significa « degno di fede » o « fedele »[46].

[43] *Martirio di Pionio* 13,3.8.

[44] Si può fare la ragionevole ipotesi che la *blasphēmia* dei giudei nei confronti della Chiesa di Smirne, di cui parla Ap 2,9, sia l'iniziativa dei giudei di Smirne di denunziare presso i tribunali cittadini i cristiani per porre un freno al loro espansionismo. Cfr., ad esempio, M.R.J. Bredin, *The Synagogue of Satan Accusation in Revelation 2,9*, in *BTB* 28 (1998) 160-164; J. Lambrecht, *Jewish Slander: A Note on Revelation 2,9-10*, in *EThL* 75 (1999) 421-429.

[45] Cfr. O. Rühle, *Arithmeō, arithmos*, in GLNT, vol. I, p. 1229: « In origine il contare non era un atto intellettuale, ma un atto di estrema concretezza, poiché il primitivo può contare solo aiutandosi con le dita delle mani ». Sembra che la forma dei numeri romani da 1 a 10, ottenuti combinando le lettere « I, X, V », sia ispirata alle possibili posizioni delle dita della mano. Secondo S. van Tilborg (*The Danger at Midday: Death Threats in the Apocalypse*, in *Biblica* 85 [2004] 1-23), i dieci giorni non hanno nulla a che fare con le dita delle mani ma con i dieci giorni della durata dei giochi gladiatorii, ad esempio, in Mileto (*Ibid.* 11-12), nei quali il combattente che non soccombeva riceveva la « corona » di vincitore, in Ap 2,10 chiamata « della vita » (*Ibid.* 18).

[46] Cfr. qui il commento ad Ap 1,5 p. 60.

In Ap 2,13 la qualifica di (testimone) *pistos* è data ad Antipa, per dire la sua fedeltà fino al versamento di sangue, non la sua affidabilità: « Il quale fu messo a morte presso di voi ». Allo stesso modo, secondo 17,14, sono definiti « fedeli » i chiamati e gli eletti che combattono a fianco dell'Agnello. È su questa ultima linea di significato che la Chiesa di Smirne è invitata a essere fedele, tanto più che nell'Apocalisse il tema della fedeltà è onnipresente ed è espresso con grande varietà di termini: anzitutto, come in Ap 2,10, per mezzo dell'aggettivo *pistos* che nell'Apocalisse ricorre 8 volte, e poi con il vocabolario della *hypomonē* (« perseveranza, resistenza, costanza »: 7 ricorrenze), con quello della battaglia e della vittoria *(polemein, nikan, ho nikōn)* o della testimonianza *(martyria)* o, infine, con i verbi *tērein* (« conservare, osservare, mettere in pratica »), *kratein* (« tenere fermo e saldo »), *akolouthein* (seguire), e *ouk arneisthai* (« non rinnegare »).

Alla Chiesa di Smirne poi non è chiesto semplicemente di essere fedele, ma di esserlo fino alla morte *(achri thanatou)*. L'espressione di per sé potrebbe essere tradotta in due modi: « Fino al momento della morte, per tutta la tua vita », oppure « fino al morire » e cioè « fino al martirio ». Poiché la fedeltà fino alla fine della vita può essere chiesta a un singolo ma non collettivamente a una comunità, l'invito rivolto alla Chiesa di Smirne in Ap 2,10 è piuttosto un invito a essere fedele fino al versamento del sangue. La corona della vita, che è promessa a chi sarà fedele, non è la corona che gli atleti vincevano nei giochi o i soldati in guerra, ad esempio scavalcando le mura o il vallo del nemico, né la corona che si portava come insegna di una particolare dignità, ad esempio regale o sacerdotale, ma probabilmente quella che si dava ai cittadini benemeriti[47]. L'autore qui la chiama « della vita », con un genitivo epesegetico: « La corona che è la vita (eterna) ».

[**v. 11**] L'Apocalisse parla di « morte seconda » (Ap 2,11; 20,6; 20,14; 21,8) e di « prima risurrezione » (20,5.6), presupponendo dunque anche una « prima morte » e una « seconda risurrezione ». Quanto alla seconda morte, Giovanni dice del tutto esplicitamente che è lo stagno ardente di fuoco e zolfo in cui vengono precipitati ignavi, infedeli, immondi, eccetera (21,8), e soprattutto Morte e Ade (20,14)[48].

Il binomio di « vita e morte » domina tutto il messaggio alla Chiesa di Smirne: dall'autopresentazione del Cristo (v. 8) alla richiesta di una fedeltà estrema (v. 10d), fino alle solenni promesse della corona di vita (v. 10e) e dell'immunità dalla morte seconda (v. 11b). Giovanni anche qui esorta, ed esorta al martirio: un martirio non fine a se stesso, ma partecipazione alla pasqua del Cristo.

[**v. 12**] La storia della città di Pergamo comincia in età ellenistica e la sua epoca d'oro è quella della dinastia degli attalidi (282-133 a.C.) sotto i quali la città fu capitale di un regno che giunse a estendersi dall'Ellesponto alla Cilicia. L'epopea

[47] Ad esempio, Demostene ricevette la corona « per i suoi meriti e per il suo patriottismo cittadino » (*Sulla corona*: *hypothesis* iniziale di Libanio 2-3), e parlano della corona civica Platone (*Leggi* 943C) e molte iscrizioni. Parlano invece della corona sportiva Pindaro (*Nemee* 5,5), ma anche 1Cor 9,25, e molte iscrizioni celebrative (o la rappresentano sculture tombali) di atleti vincitori. I latini chiamavano *obsidionalis*, *muralis* o *vallaris* la corona data agli espugnatori del campo nemico.

[48] Vedi qui il commento ad Ap 20,4-6, pp. 344-345.

nazionale pergamena fu la resistenza ai galati, invasori provenienti dalla Gallia che fu celebrata con le statue del donario eretto nel *temenos* di Atena Polias, al centro dell'acropoli. In questa epoca fiorì la grande scultura pergamena dallo stile magniloquente ed eroico, della quale restano (copie di) statue raffiguranti i galati sconfitti e i grandi fregi che ornavano l'altare di Zeus, conservati al Pergamum Museum di Berlino. La biblioteca di Pergamo nell'antichità fu seconda solo a quella di Alessandria d'Egitto, e questo dice come Pergamo sia stata una delle capitali della cultura ellenistica. La pergamena, usata al posto del papiro come materiale scrittorio, perpetua nella storia il nome di Pergamo e del suo interesse per la cultura. Gloriosa fu anche l'epoca romana della città (dal 133 a.C.), durante la quale raggiunse il massimo splendore il suo Asclepieo, soprattutto con Galeno (129-200 d.C. circa) e con la sua scuola medica. Nel NT la presenza di una comunità cristiana a Pergamo è documentata soltanto nell'Apocalisse. Centro di forti tradizioni culturali e religiose, Pergamo offrì una tenace resistenza alla penetrazione cristiana tanto che, in funzione anticristiana, l'imperatore Giuliano detto l'Apostata (360-363 d.C.) cercò di fare di Pergamo un centro di rinascita dell'antica religione. Oltre un secolo più tardi, nel 477 d.C., da Costantinopoli vi fu esiliato il retore pagano Pamprepio, evidentemente perché Pergamo, ancora diffusamente pagana, avrebbe potuto sopportare e assorbire il suo influsso.

Il motivo per cui il Cristo si presenta alla Chiesa di Pergamo come colui che ha la spada penetrante diventerà chiaro nel v. 16, in cui egli minaccia di mettersi a combattere con quella spada i nicolaiti pergameni. In quel versetto si preciserà anche che la spada è quella della sua bocca e, quindi, è la sua parola di giudizio, di minaccia e di condanna.

[**v. 13**] Il «trono di satana» a Pergamo può essere stato una istituzione religiosa o culturale, un edificio o l'intera città. Di fatto lo si è variamente identificato: con un qualche luogo del culto imperiale (in Asia il primo tempio provinciale per il culto dell'imperatore fu costruito nel 29 a.C. proprio a Pergamo sotto Augusto, come attesta Tacito[49], aggiungendo che quello di Pergamo fu preso poi come esempio in altre province); con l'asclepieo (perché per il movimento cristiano dare il titolo di *sōtēr* al dio Asclepio-Esculapio invece che al Cristo era blasfemo); con l'acropoli di Pergamo (dal momento che la conca, sull'alto delle colline, su cui era costruita dà l'idea di un grande trono); con l'altare di Zeus *sōtēr* (elencato fra le sette meraviglie del mondo antico, sorgeva su di un podio cui si accedeva salendo cinque gradini, ed era circondato da un portico colonnato di stile ionico di metri 36 x 24, alto 12 metri e aperto verso Ovest, con il bassorilievo della gigantomachia dalla complessiva lunghezza di circa 120 metri)[50].

[49] Tacito, *Annali* 4,37. Così, ad esempio, S.R.F. Price, *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, p. 56 (per la data), e p. 252 (per la bibliografia).

[50] «Trono di satana» sono i templi del culto imperiale per W.M. Ramsay e R.H. Charles; è invece l'asclepieo per Th. Zahn, è l'altare di Zeus per E.-B. Allo ed E. Lohmeyer. Per la forma a trono dell'acropoli di Pergamo, cfr. R. North, *Thronus Satanae pergamenus*, in *VD* 28 (1950) 65-76, e P. Wood, *Local Knowledge in the Letters of the Apocalypse*, in *ET* 73 (1961-1962) 263-264.

Nel testo del messaggio non ci sono elementi per dirimere la discussione, anche se, ad esempio, si potrebbe escludere la prima ipotesi, dal momento che al tempo di Giovanni di Patmos esistevano templi di culto imperiale anche a Smirne e a Efeso, così che Pergamo non ne era caratterizzata in modo esclusivo.

Dall'inquietante premessa, per cui a Pergamo satana ha il suo trono, prendono ulteriore rilievo gli elogi che seguono: anche in un luogo molto ostile, la Chiesa di Pergamo tiene saldo il nome del Cristo, così come in passato non rinnegò la fedeltà a lui neanche nei giorni del martirio di Antipa, che devono essere stati giorni particolarmente difficili. A motivo dell'inclusione della notizia circa Antipa tra due accenni al trono di satana e a motivo del linguaggio giuridico *(ho martys mou ho pistos)* con cui Antipa è definito, molti interpreti mettono la morte di Antipa sul conto delle autorità romane e la collegano con il problema del culto imperiale. Ma è difficile pensare alle autorità romano-imperiali in azione contro i cristiani nella pacifica provincia senatoriale di Asia. Già più accettabile sarebbe l'ipotesi di un provvedimento di autorità locali come quella che fa di Antipa un predicatore itinerante – non dunque necessariamente un cittadino pergameno – portato davanti al tribunale provinciale di Pergamo da qualcuno dei paesi attorno[51]. Si può infine fare l'ipotesi di un linciaggio popolare. Già per i lettori di Luca, in tempi cioè probabilmente anteriori alla composizione dell'Apocalisse, era credibile il racconto di un tumulto in cui i cristiani erano esposti a violenze fisiche e anche al rischio della vita (At 19), magari senza essere ben distinti dai giudei (vv. 33-34). Questo potrebbe essere il quadro entro il quale immaginare l'uccisione di Antipa a Pergamo[52].

[vv. **14-16**] Con la formula dell'accusa è introdotto il rimprovero, molto complesso, che nel v. 14 parla dei seguaci di Balaam e nel v. 15 dei seguaci dei nicolaiti[53]. In Ap 2,14 l'autore rievoca la vicenda biblica di Balak e Balaam ma lo fa in modo miscellaneo e molto libero, come al solito. Fa, infatti, di Balaam un consigliere d'idolatria per Balak, ispirandosi a Nm 31,16, ma quel versetto (che è fuori dal contesto di Nm 22-24) è l'unico a presentare Balaam anzitutto come cattivo consigliere dal momento che altrimenti, per tutto lo spazio di ben tre capitoli (Nm 22-24), è invariabilmente docile ai comandi e all'ispirazione profetica di Dio. In secondo luogo, in Nm 31,16 Balaam è consigliere delle donne moabite, non di Balaam. In terzo luogo, l'idolatria si ricava soltanto dall'espressione: « La faccenda di Peor », che a sua volta rimanda a Nm 25,1-2 dove le donne, senza che Balaam sia menzionato, coinvolgono gli israeliti nelle loro tresche legate ai culti pagani. In ogni caso, secondo Nm 31,16 le donne moabite « per suggerimento di Balaam, a

[51] Sono sostenitori di questa ipotesi W.M. Ramsay, H.B. Swete e Ch. Brütsch. Di fatto, per il carcere di cui parla Ap 2,10 bisogna necessariamente chiamare in causa le autorità, almeno quelle locali. Plinio il Vecchio elenca dodici città che avevano Pergamo come centro del proprio distretto giuridico, aggiungendo poi: « Aliaeque inhonorae civitates » (*Storia naturale* 5,126).

[52] Così pensano W. Hadorn, E. Lohse, E. Schüssler Fiorenza, G.R. Beasley-Murray, L.L. Thompson. Sul nome Antipa (abbreviazione di Antipatro), cfr. G. Mussies, *Antipas*, in *NT* 7 (1964-1965) 242-244. Al suo tempo Andrea di Cesarea poteva leggere la *passio* di Antipa (*martys andreiotatos ouper anegnōn to martyrion*, PG 106,237).

[53] Circa i nicolaiti, vedi *Excursus 2. Questioni preliminari circa i messaggi alle Chiese*, pp. 98-100.

Peor insegnarono agli israeliti l'infedeltà verso il Signore», e secondo Nm 25,1-2 «Israele cominciò a trescare con le figlie di Moab: esse invitarono il popolo ai sacrifici offerti ai loro dèi e il popolo mangiò e si prostrò davanti ai loro dèi».

Dopo aver piegato al proprio scopo il testo biblico, l'autore poi lo amplia con aggiunte che si possono così elencare: attribuisce a Balaam una dottrina e un'azione didattica *(didachē, edidasken)*; chiama quell'insegnamento con la circonlocuzione peggiorativa del «gettare scandalo»; e soprattutto dà contenuto e terminologia ellenistici a una prassi più antica, parlando di manducazione di idolotiti.

Con tutto questo predispone accuratamente l'attacco ai nicolaiti, di cui, forse per non compromettere del tutto le residue possibilità di dialogo, fa soltanto il nome. Giovanni di Patmos trae poi la *porneia* da Nm 25,1-2, testo che induce a interpretare il termine come idolatria con strascichi di licenziosità sessuale[54].

Nel rimproverare la Chiesa pergamena per la presenza in essa di un gruppo nicolaita, Giovanni deve essere stato in qualche disagio: il discorso parte da lontano, da Balaam e da Balak, prosegue con un invito alla conversione alla comunità e termina poi con una minaccia alla terza persona, non alla seconda. Il discorso però è chiaro: se a Pergamo qualcuno intendesse unirsi ai nicolaiti, sappia bene che si troverebbe esposto ai colpi della spada del Cristo. Non è detto se quella spada sia o no una spada di morte, come in guerra lo sarebbe l'arma del vincitore per il vinto. Poiché la spada è penetrante *(oxeia)* e a due tagli (letteralmente a due bocche, *distomos*, Ap 1,16), più probabilmente è una spada medicinale, essendo predisposta per un intervento delicato. Ma quello del Cristo sarà pur sempre un intervento severo e doloroso.

[v. 17] La promessa della manna nascosta e quella del nome segreto si confanno più al combattente che al vincitore, più al pellegrino che a chi è giunto alla meta[55]. In particolare, il credente deve compiere il suo esodo confidando in un pane che viene non dal proprio lavoro ma dal cielo: la manna, che non è mai né sopra né sotto misura, ma sempre nella quantità necessaria e sufficiente per ogni giorno (cfr. Es 16,18-20; 1Cor 8,14; cfr. Mt 6,11)[56]. Chi poi ha un nome che nessuno conosce si sente nuova creatura (colore bianco della pietra[57], novità del nome) in un mondo che non è in grado di capirlo né di apprezzarlo.

[54] Circa il termine e il concetto di *porneia*, vedi *Excursus 2. Questioni preliminari circa i messaggi alle Chiese*, p. 99.

[55] Per questa e per le altre promesse al vincitore, vedi *Excursus 2. Questioni preliminari circa i messaggi alle Chiese*, pp. 101-103.

[56] Così, fra gli altri, A. Škrinjar, *Praemia in Apoc. 2 et 3 victoriae proposita*, in *VD* 13 (1933) 239; A. Jankowski, *«Manna absconditum» (Ap 2,17) quonam sensu ad eucharistiam referatur*, in *CoTh* 29 (1958) 3-9; P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, pp. 134-135. Cfr., invece, l'interpretazione escatologica in A. Gangemi, *La manna nascosta e il nome nuovo*, in *RivBib* 25 (1977) 337-356.

[57] Secondo E.-B. Allo (*L'Apocalypse*, p. 30), l'immagine della pietruzza bianca è difficile da decifrare, perché può fare riferimento a troppi usi antichi (*tessera honoris*, pietra preziosa incastonata in un anello, pallina bianca rilasciata dal tribunale come segno di assoluzione e approvazione, biglietto d'ingresso al teatro o ai riti pagani, eccetera). E.-B. Allo stesso e altri autori aggiungono che qui interessa più il nome scritto sulla pietra che non la pietra stessa. Sugli usi antichi, cfr. anche D.K.K. Wong, *The Hidden Manna and the White Stone in Revelation 2,17*, in *BS* 155 (1998) 346-354.

La Chiesa di Pergamo riceve soltanto due elogi, ma il quadro fosco in cui essi si inseriscono ne ingigantisce la grandezza: in tempi critici fu fedele al Cristo e nel presente tiene saldo il suo nome. Il destino della comunità di Pergamo comunque è sotto il segno della battaglia, esposta come essa è a due fuochi: da una parte è l'ostilità per la quale Antipa ha già versato il suo sangue, e dall'altra è la spada medicinale con cui il Cristo combatterà i suoi figli indegni. Anche la promessa al vincitore ha qualcosa di drammatico in quel suo prospettare un'esistenza segreta in mezzo a un mondo ostile o, per lo meno, insensibile e refrattario. A Pergamo, insomma, la parola del vangelo ha soltanto cominciato a logorare il saldo trono di satana, mentre purtroppo le insidie sono anche interne, come quella che viene dai nicolaiti.

[v. **18**] Tiatira di Lidia è oggi un paesone agricolo, di nome Akhisar, che conserva scarsi ricordi del suo tempo antico, il più rilevante dei quali è un edificio bizantino a tre absidi, forse una chiesa. La città, per essere situata in posizione strategica ma aperta, e quindi difficilmente difendibile, e per non essere mai assurta alle dimensioni di grande centro politico[58], cambiò spesso padrone passando dai lidii ai persiani, ai macedoni, ai seleucidi e ai romani. Acquistò dimensioni cittadine comunque solo in epoca ellenistica con Seleuco I Nikatōr (355-289 a.C.), il fondatore della dinastia dei seleucidi, che la ingrandì e abbellì stanziandovi una colonia di macedoni e un presidio militare. Famosa per le sue industrie, soprattutto per quella tessile, al tempo dell'Apocalisse era un vivace centro commerciale. Apparteneva al distretto giuridico di Pergamo ed ebbe il suo maggiore splendore nei secoli II-III d.C. Il suo tramonto fu segnato dalle scorrerie arabe, e non ricavò grande vantaggio dall'incorporazione nell'impero ottomano nel 1425 sotto Murād II. La sua storia cristiana comincia per noi con le tre menzioni di Ap 1,11 e 2,18.24, senza che si sappia per opera di chi il vangelo abbia raggiunto la città. Si potrebbe comunque fare l'ipotesi, impossibile evidentemente da provare, che la fede cristiana sia giunta a Tiatira a opera della Lidia di At 16,14, che era originaria appunto di Tiatira. Sotto Marco Aurelio (161-180 d.C.) fu martirizzato a Pergamo un missionario cristiano originario di Tiatira di nome Papilo, il quale dichiarò al proconsole di essere fiero di avere « figli in Dio in tutta la provincia e in ogni città ». Da Epifanio di Salamina di Cipro si apprende che alla fine del secolo II la comunità cristiana di Tiatira era molto attiva apostolicamente, ma che era sotto forte influsso montanista[59].

Il Cristo si presenta alla Chiesa tiatirese con il titolo di Figlio di Dio, che compare soltanto qui e che è da intendere certamente in senso forte, dal momento che in tutta l'Apocalisse il Cristo è equiparato a Dio sia con titoli divini (alfa e omega), sia per gli omaggi rivolti congiuntamente a Dio e all'Agnello (cfr., ad esem-

[58] Plinio il Vecchio elenca Tiatira fra le *inhonestae civitates* che gravitavano su Pergamo come centro giurisdizionale (*Storia naturale* 5,126).

[59] Per Papilo, cfr. *Martirio di Carpo* 27, e cfr. Epifanio di Salamina, *Panarion* 51,33 (PG 41, 948B-949A) per l'influsso montanista. Sul messaggio a Tiatira come rivelatore della situazione socio-religiosa dell'Asia, cfr. N.P. Friedrich, *Adapt or Resist? A Socio-Political Reading of Revelation 2,18-29*, in *JSNT* 25 (2002) 185-211.

pio, Ap 5,13b; 7,10). Ciò che poi viene aggiunto, da un lato riprende due tratti della cristofania iniziale, gli occhi di fuoco e i piedi di calcolibano, e dall'altro è in relazione con il messaggio a Tiatira, perché il tema degli occhi fiammeggianti in qualche modo tornerà al v. 23, dove il Cristo dice di scrutare con il suo sguardo penetrante i reni e il cuore per dare a ciascuno secondo le sue opere. Il tema del fuoco del giudizio è anche nei «piedi come il calcolibano», perché in Ap 1,15 il *chalkolibanos* era purificato nel fuoco.

[vv. **19-23**] Con la formula del «conosco bene» vengono introdotti quattro elogi: i primi tre (*agapē*, *pistis* da intendere come fedeltà, prontezza nel servizio) non erano stati rivolti ancora ad alcun'altra Chiesa, mentre il quarto *(hypomonē)* si trovava già due volte nel messaggio a Efeso (Ap 2,2.3). Amore e servizio dicono il fervore di Tiatira sulla linea orizzontale, la fedeltà è fedeltà al Cristo e a Dio, mentre l'elogio della perseveranza riguarda l'una e l'altra dimensione della vita cristiana. C'è di più, perché la Chiesa di Tiatira moltiplica nel numero *(pleiona)* le buone opere dei primi tempi. Benché la Chiesa di Tiatira meriti tanti elogi, il Cristo non può passare sotto silenzio quello che di molto grave in essa vanno facendo Gezabele e i suoi adepti.

La donna[60] dice di essere profetessa, e la forza d'inerzia del discorso porta il lettore ad aggiungere «ma non lo è», in analogia con Ap 2,9 per i giudei di Smirne. Il nome Gezabele è quasi certamente un nome infamante datole da Giovanni: da un lato, infatti, è ben difficile che genitori giudei, a motivo di 1Re 16,31 e 2Re 9,22, dessero quel nome a una propria figlia e, d'altra parte, fra i non giudei quel nome semitico (di etimologia discussa) non era conosciuto. Per l'attività di Gezabele, l'autore di Apocalisse adopera due verbi, *didaskō* e *planaō*, dei quali il secondo deve dire tutta la pericolosità del magistero della profetessa. Infatti, a *planaō* è legata l'idea dell'andare errando, del vagabondare, e poi dell'andare fuori strada, dello sbandare, tanto è vero che *planētēs* in greco è, come per noi, un corpo celeste in eterno movimento, senza dire che *planētēs* è anche il vagabondo, colui che è senza patria, senza legge o fuori dalla legge. Essendo transitivo, qui *planaō* significa «fuorviare, sviare, condurre allo sbandamento». Ebbene, Gezabele non si limita a ingannare i servi di Gesù con la menzogna delle sue parole, cosa che sarebbe detta con *apataō* e a cui si potrebbe porre riparo con insegnamenti e con chiarificazioni, ma conduce la vita dei credenti fuori dalla retta strada e lontano dalla meta, inducendo al compromesso con l'idolatria[61].

A questa polemica di Giovanni di Patmos contro la conventicola della profetessa tiatirese i commentatori collegano le iscrizioni che documentano per Tiatira

[60] I codici maiuscoli Alessandrino e 046, un buon numero di minuscoli, Cipriano di Cartagine e Primasio di Hadrumetum aggiungono *sou* (= di te), così che *gynaika* passerebbe a significare «*tua* moglie», moglie dell'angelo della Chiesa, inteso come vescovo o responsabile. La variante è forse dovuta alla stanchezza e alla forza di inerzia di qualche scriba che si trovava a ricopiare questi messaggi formulati quasi interamente alla seconda persona.

[61] *Apataō*, infatti, indica l'inganno soprattutto della frode: *apatēlia eidōs* è un uomo esperto nella frode (Omero, *Odissea* 14,288) e *apatē* è «inganno, astuzia» (Tucidide, *La guerra del Peloponneso* 4,86) o il gradito inganno degli spettacoli teatrali o della musica (Polibio, *Storie* 2,56; 4,20), ed è addirittura la dea Frode (Esiodo, *Teogonia* 224).

la presenza nella città di un rilevante numero di corporazioni professionali[62]. L'intensa attività artigiana e commerciale della città aveva come ovunque i suoi momenti forti nelle assemblee e nelle feste delle singole gilde, così che ad esempio Lidia, la commerciante tiatirese di At 16,14, si sarà trovata di fronte all'alternativa di partecipare o di disertare i banchetti sacri dei porporari. Con il tempo, l'alternativa sarebbe diventata però quella di restare nella gilda per salvare la sua attività commerciale o, invece, di uscirne per non essere costretta a mangiare carni immolate.

Che il Cristo avesse invitato Gezabele alla conversione già in precedenza (v. 21), ovviamente attraverso lo stesso Giovanni di Patmos, comporta che egli esercitasse il ruolo del profeta nelle Chiese d'Asia già da qualche tempo. Ora, nelle parole dei vv. 22-23 le fa pervenire un ulteriore oracolo profetico, e questa volta si tratta di un oracolo di minaccia che alla profetessa, nel caso della scelta recidiva dell'idolatria[63], preannunzia una malattia lunga e penosa attraverso l'immagine del letto. A meno che *klinē* non significhi «bara, catafalco»[64], come farebbe pensare quello che l'oracolo minaccia ai figli della profetessa: « Ai suoi figli darò morte durissima » (letteralmente, « con morte farò morire ») e il fatto che alla capofila sarebbe minacciato un castigo meno duro (una malattia) che ai suoi figli (la morte). Sono di difficile interpretazione anche le espressioni: « Coloro che vanno fornicando con lei » e « i suoi figli ». I due gruppi di persone sono probabilmente da distinguere, perché agli uni è minacciata la tribolazione e agli altri la morte. In base al castigo minacciato, i figli sarebbero più colpevoli (e quindi più gravemente coinvolti) che non gli amanti: si potrebbe allora pensare che gli amanti siano semplici adepti e che i figli siano invece complici e corresponsabili.

Malattia, tribolazione e morte, che prima erano castigo per i recidivi, nel v. 23 sono poi biblicamente avvertite e proposte come ammonimento severo di Dio per tutte le Chiese. Ciò che accadrà a Tiatira dovrà far capire a tutti che la presenza del Cristo in mezzo alle Chiese è una presenza esigente e a cui non ci si può sottrarre o nascondere: con i suoi occhi « come vampa di fuoco » (v. 18), infatti, egli è in grado di scrutare la verità più intima di ognuno per retribuire con giustizia, nel be-

[62] Cfr. la lista dei mestieri in C.J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, p. 246, nota 10, che fornisce anche la documentazione epigrafica.

[63] Il Cristo chiede la conversione degli adepti dalle proprie opere *(autōn)* secondo una lezione facilitante (attestata nel codice Alessandrino, in numerosi codici minuscoli, in versioni molto antiche), o di Gezabele *(autēs)* secondo una lezione *difficilior* (attestata dai maiuscoli Sinaitico, Ephraemi rescriptus, Porfiriano, 046, molti minuscoli, e versioni molto antiche quali la Vetus Latina, e poi da Tertulliano e Cipriano di Cartagine), e che pone ulteriore enfasi sull'insegnamento e sulla prassi della profetessa (così nella traduzione: « Se non si convertiranno dalle *sue* opere »).

[64] *Klinē* ha questo significato, ad esempio, in Tucidide, *La guerra del Peloponneso* 2,34 (« Al momento della processione funebre compaiono dei carri con alcune bare di cipresso. Una sola *klinē* vien fatta avanzare ») e in Platone, *Leggi* 947 (« Allorché questi cittadini muoiono, un coro di quindici fanciulle e un altro di fanciulli si disporranno intorno alla *klinē* »). Nella tradizione manoscritta il termine *klinēn* (attestato nei maiuscoli Sinaitico, Ephraemi rescritpus, Porfiriano, 046, nei minuscoli 205, 209, 1006, 1611, nella Vetus Latina, nella Vulgata, nella versione Boairica) è sostituito in vario modo: con carcere *(phylakēn)*, forno *(klibanon)*, malattia *(astheneian)* o lutto *(luctum)*. Le varianti, debolmente attestate, dicono che si è cercato di precisare o di appesantire la minaccia del Cristo.

ne e nel male. Non fa parte dell'insegnamento né dell'Apocalisse né del resto del NT l'indifferenza etica circa le opere dell'uomo, né tanto meno del credente.

[vv. **24-25**] Dopo un oracolo di minaccia, un oracolo di incoraggiamento. Dal « tu » dell'angelo che viene rimproverato circa Gezabele e i suoi seguaci, le parole del Cristo passano al « voi » di coloro che a Tiatira hanno tenuto le dovute distanze dall'insegnamento della profetessa: come si è detto, al « tu » dell'angelo vengono rivolti i rimproveri, mentre al « voi » dei membri delle Chiese vengono rivolti elogi[65].

Non essendo andati alla ricerca della conoscenza che verrebbe dal percorrere le vie di satana[66], coloro cui il Cristo ora si rivolge si sono mantenuti fedeli alle parole di lui e alla conoscenza che esse trasmettono: una conoscenza vera, sufficiente, esaustiva. Quello che i tiatiresi devono fare è persistere in quella fedeltà, protesi alla venuta gloriosa. Per questo il Cristo ora non ha altro peso *(baros)* da aggiungere. In At 15,28 sono chiamate con il termine *baros* alcune norme alimentari ed etiche, ma qui il termine comporta un significato meno casuistico e più comprensivo, e deve poi dire, anche se indirettamente, che le profondità di satana sono, esse sì, una zavorra ingombrante e nociva per lo spirito.

[vv. **26-28**] « Il vincitore » è qui abbastanza chiaramente configurato come uno che non è ancora giunto alla vittoria, ma che ancora combatte. Si parla, infatti, prima della sua vittoria e poi della sua perseveranza. Il « cioè » aggiunto fra parentesi nella traduzione vuole insinuare come, in ultima analisi, vittoria e perseveranza coincidano: vince chi, avendo fatto la giusta scelta di campo, persevera « sino alla fine ». E allora viene in mente il detto lucano: « Nella perseveranza vi conquisterete la vostra vita » (Lc 21,19).

Quanto all'oggetto della promessa, esso è tratto dal Sal 2,8-9, dove il *Māšîaḥ-Christos* ripete le parole che si è sentito rivolgere da Dio-*kyrios* e, in particolare, la promessa del dominio sulle genti *(gôyîm)*, messe in parallelo con « i confini della terra ». Mentre il salmo parla dunque di un dominio universale, la citazione di esso in Ap 2, decurtata del « dominio sui confini della terra », ha un valore più restrittivo e più polemico: gli *ethnē* sono qui i pagani in mezzo a cui la Chiesa di Tiatira si trova a vivere, non le nazioni della terra. Chi si schiera con il Cristo e combatte al suo fianco, sembra dire la promessa al vincitore tiatirese, insieme con lui avrà ragione del mondo circostante, imbevuto di idolatria e di *porneia*. E questo avverrà già lungo il corso della storia: come promette la Scrittura, le forze messianiche permeeranno la storia fino a esserne guida e forza trainante (« affinché le governi con scettro ferreo »), sgretolando le forze antimessianiche o comunque ostili a Dio (« come si frantumano vasi di terracotta »). Il versetto salmico e la vittoria che esso promette sulle genti sono applicati al vincitore e non al Messia, ma non senza un esplicito riferimento a lui (« allo stesso modo che a me fu dato dal Padre mio »). Il Messia non può, infatti, non essere il vero e unico vincitore, alla cui vittoria si partecipa e alla quale nulla può essere aggiunto.

[65] Su questa strategia di Giovanni vedi *Excursus 2. Questioni preliminari circa i messaggi alle Chiese*, pp. 97-98.

[66] Sulla dottrina dei nicolaiti e gezabeliti vedi *Excursus 2. Questioni preliminari circa i messaggi alle Chiese*, pp. 98-100.

L'ultima parte della promessa: « E darò a lui l'astro del mattino » è di interpretazione particolarmente difficile. A. Škrinjar la trova molto ermetica *(minus aperta)* e giudica « recondito e inaccessibile agli interpreti » il suo significato, per cui a ragione si meraviglia che E.-B. Allo l'abbia definita « una delle [immagini] più evidenti »[67]. Lo stesso A. Škrinjar ritiene che l'immagine sia da collegare con la promessa precedente, così che nell'astro del mattino sarebbe da vedere lo splendore della vittoria sulle nazioni. Le interpretazioni più frequenti sono: quella per cui l'astro del mattino sarebbe il pianeta Venere che all'alba scompare per ultimo dal cielo e quella secondo cui l'*astēr prōïnos* fu ed è il Cristo risorgente[68]. A conferma dell'interpretazione cristologica sta il fatto che la finale del secondo vangelo dice: « Essendo risorto nel mattino *(prōï)...* » (Mc 16,9), e che la Maddalena (secondo Gv 20,1) e con lei Maria di Giacomo e Salome (secondo Mc 16,1-2) abbiano trovato il sepolcro aperto e vuoto appunto di mattino *(prōï)*.

C'è qualcosa di irrisolto nel messaggio alla Chiesa di Tiatira: da un lato c'è l'elogio delle opere ultime che sono più numerose delle prime, dall'altro c'è l'attacco più circostanziato e più duro di tutti i sette messaggi, quello contro i gezabeliti (e contro chi al riguardo sta con le mani in mano). E poi il Cristo non solo entra in polemica personale con ciò che essi dicono, ma quasi subisce il loro confronto, perché sembra contrapporre il suo: « Non vi carico di altro peso » ai loro insegnamenti e alla loro prassi. In ogni caso, il messaggio è incentrato sul problematico rapporto con la religione del panteon greco-romano e vuole insinuare come non sia il caso di cedere all'idolatria, perché il Cristo e chi gli è fedele frantumeranno tutto quel mondo che pretende di dare chissà quale gnosi e, in realtà, mette sulla coscienza i pesi di satana.

[3,1a] Nell'antichità Sardi fu un nodo commerciale di prim'ordine tra Oriente e Occidente, essendo congiunta con Susa attraverso la via Regia e, più localmente, essendo emporio di incontro e transito fra Efeso, Smirne e Pergamo. Adagiata sulla valle dell'Ermo e attraversata dal Pactolo, fiumiciattolo dalle sabbie aurifere, Sardi aveva una cittadella e una rocca imprendibili. Fu la maggiore città dell'Asia Minore in epoca preellenistica come capitale del regno di Lidia, soprattutto sotto Creso (560 circa - 546 a.C.). Fu famosa per la sua ricchezza e fu la prima città a coniare monete d'oro e d'argento[69]. Quando nel 546 Creso fu vinto da Ciro, Sardi divenne una satrapia persiana e dovette subire le violenze delle colonie greche, che erano avverse ai persiani. La sua ellenizzazione era comunque in

[67] A. Škrinjar, *Praemia in Apoc. 2 et 3 victoriae proposita*, in *VD* 13 (1933) 295, citando E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 35 (« une des plus claires »). Ancora più pessimista di A. Škrinjar è comunque C.J. Hemer (*The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, p. 126), che scrive: « The precise point of this promise is lost ».

[68] Su questa e sulle altre promesse al vincitore, vedi *Excursus 2. Questioni preliminari circa i messaggi alle Chiese*, pp. 101-103.

[69] Nell'antichità erano famosi i talenti e gli stateri di Creso dei quali parlano Teocrito (poeta bucolico, secolo III a.C., *Idilli* 8,53) e rispettivamente Plutarco (*Precetti per il governo dello Stato* 823). Cfr. poi Erodoto, *Le storie* 1,29, che scrive: « Sardi, fiorente di ricchezza ». Su Sardi, cfr. D.P. Hansen, *L'antica Sardi cristiana*, in *BeO* 4 (1962) 169-174.

corso già prima della conquista macedone (334 a.C.) e prima della sovranità dei seleucidi (281 a.C.) e del regno di Pergamo (190 a.C.). Nel 133 a.C. passò sotto il dominio di Roma, che ne fece la capitale della provincia d'Asia e la sede di un *conventus iuridicus*[70]. Nel 1390 fu annessa all'impero ottomano e nel 1402 fu rasa al suolo dai mongoli di Tamerlano. Delle origini cristiane della città ci parla solo l'Apocalisse (Ap 1,11 e 3,1-6). Sul suo successivo, difficile rapporto con la sinagoga locale e con l'impero siamo informati da un'omelia del vescovo Melitone di Sardi (+ prima del 190 d.C.) e da un frammento di una sua apologia conservatoci da Eusebio[71]. Le rovine della Sardi greco-romana e bizantina sono oggi molto estese: meritano una particolare menzione il tempio di Artemide, dal grandioso altare e dalle grandiose colonne ioniche (175-150 a.C.), il ginnasio dell'epoca dei Severi (193-235 d.C.), l'ampia e decoratissima sinagoga (fine secolo IV d.C.) e una via affiancata da botteghe e negozi (fine secolo IV d.C.).

Come a molte altre Chiese, anche a quella di Sardi il Cristo si presenta richiamando un tratto della cristofania, quello delle sette stelle. Si presenta dunque come colui la cui destra (cfr. Ap 1,16) si prende cura delle Chiese. Ma si presenta anche come colui che dispone dei sette spiriti – una delle fonti della grazia e della pace augurate da Giovanni alle Chiese –, dei quali parlava non la cristofania, ma la dossologia di 1,4. Il Cristo dunque si prende cura della Chiesa di Sardi per metterla sotto l'influsso pneumatico e profetico, così che possa essere ricolma dei doni messianici.

[**vv. 1b-3**] Nell'espressione «avere nome» il termine greco *onoma* significa non tanto «denominazione», ma «fama»[72] e serve a contrapporre l'apparenza alla realtà: la Chiesa di Sardi gode reputazione di grande vitalità, ma in effetti è in stato di letargo e di necrosi. Il Cristo ha sottoposto a esame le sue opere e le ha trovate mediocri, e cioè quanto mai trascurate o difettose (letteralmente, «non compiute», *ou peplērōmēna*). Poiché nel v. 4 saranno elogiati quelli che «non hanno imbrattato le proprie vesti», il rimprovero del Cristo riguarda probabilmente anche opere peccaminose e non solo quelle imperfette nel bene. La Chiesa di Sardi ha però ancora la possibilità di riprendersi. Per questo il Cristo la invita a tornare vigilante e a rivitalizzare ciò che è sul punto di morire. Tutto le sarà possibile attraverso un'opera di salutare anamnesi: come, secondo Osea, Dio invitava Israele a riandare con la memoria al tempo fondante della peregrinazione nel deserto (Os 2,1-17), così qui il Cristo invita la Chiesa di Sardi a fare memoria dei giorni in cui ricevette l'annunzio evangelico e lo accolse con un ascolto che è da pensare generoso ed entusiasta. Il secondo e il terzo dei tre imperativi del ritorno alle origini *(mnēmoneue, tērei, metanoēson)* sono in successione inversa (o *hysteron-proteron*), perché prima ci si converte e poi si mette in pratica l'evangelo.

[70] Plinio il Vecchio, *Storia naturale* 5,111.

[71] Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 4,26,5-11.

[72] L'espressione, più greca che semitica (cfr. Erodoto, *Le storie* 1,71: «Sandani, in fama *[onoma]* di saggio...»), introducendo *hoti zēs*, non introduce un nome proprio come se dicesse: «Ti chiami Vitale, *Zōsimos*, ma sei morto» (così invece suggerisce di intendere M. Zerwick, *Analysis philologica, ad locum*).

L'esortazione accorata del Cristo continua poi con una minaccia sullo stile dei profeti dell'AT e, insieme, con l'evocazione di una parabola di Gesù. Se la Chiesa di Sardi mancherà di ritornare alla vigilanza evangelica, il Cristo verrà come un ladro, così come minacciano le parabole di Mt 24,43 e di Lc 12,39 (cfr. Ap 16,15 e 2Pt 3,10). Proprio perché tale, il ladro cerca il momento in cui non lo si aspetta, e qui l'immagine, tratteggiata con tre sole parole *(hēxō hōs kleptēs)*, deve dire che la venuta del Cristo coglierà di sorpresa. E sarà una venuta severa di giudizio.

[**v. 4**] Nell'espressione che letteralmente dice: « Hai però pochi nomi » il termine *onomata* ha il valore di « persone, individui », come accade altre due volte nel NT (Ap 11,13 e At 1,15): l'uso viene detto semitico o ebraico, ma senza che siano citati testi in appoggio[73]. Queste poche persone sono quelle che meritano per la Chiesa di Sardi l'unico elogio del messaggio e il loro merito è di non aver insudiciato le vesti. Il verbo *molynō* ha in comune la radice con l'aggettivo *melas* (nero). Aristotele parla dei cinghiali che si insudiciano nel fango *(tǭ pēlǭ molynontes)*[74], ma il Cristo qui usa l'immagine delle vesti in senso etico, come avviene in Ap 16,15 ancora per gli *hymatia* e in Ap 7,14 e 22,14 per le *stolai*, e poi soprattutto in 19,8, dove le vesti sono le opere giuste *(dikaiōmata)* dei santi (vedi il commento a quei versetti).

A quanti in Sardi vivono una vita evangelicamente irreprensibile e pura il Cristo promette che di essi farà la sua guardia d'onore e la sua scorta. La loro uniforme sarà una veste bianca come vuole la legge della reciprocità: immacolate le vesti della vita, bianca la veste del servizio d'onore al Cristo. Poiché sono date a chi ne è degno, le vesti sono riconoscimento e ricompensa escatologici, come dice lo *houtōs* (« in tal modo ») della promessa al vincitore che segue.

[**vv. 5-6**] Fra le sette promesse al vincitore questa è la più esplicitamente collegata con il testo del messaggio, perché coloro che a Sardi vivono irreprensibilmente sono identificati con il vincitore attraverso l'*houtōs* che apre la promessa di Ap 3,5 e attraverso l'immagine delle vesti bianche.

Le tre parti della promessa sono da leggere in successione inversa[75]:

– il Cristo si farà avvocato difensore o testimone a favore (cfr. Mt 10,32) di colui che a Sardi vince,

– per cui il suo nome non sarà cancellato dal libro della vita,

– e così *(houtōs)* se ne andrà avvolto in bianche vesti.

L'ordine inverso dei tre elementi della promessa non è soltanto un'eleganza stilistica, perché appunto serve anche a collegare al corpo del messaggio la promessa finale: il testo dice che le vesti bianche saranno la divisa di chi accompagna il Cristo, e la promessa dice che sono le vesti dell'escatologia.

Il messaggio a Sardi è tutto oscillante tra positivo e negativo, tra inizi fervorosi e presente di decadenza, tra vitalità di facciata e necrosi nella realtà, tra opere imperfette e vesti pure di fedeltà e coerenza. Per questo gli imperativi, che sono

[73] Intende così M. Zerwick, citato alla nota precedente, probabilmente pensando all'espressione « nel nome (o potere personale) di... ».

[74] Aristotele, *Storia degli animali* 571b,18.

[75] Vedi un'illustrazione più diffusa nell'*Excursus 2. Questioni preliminari circa i messaggi alle Chiese*, p. 102.

cinque, occupano qui più che altrove il posto centrale in tutto ciò che il Cristo ha da dire: « Risvegliati dal letargo spirituale, vai con il ricordo al fervore dei primi tempi, convertiti da ciò che è imperfetto o morto, ravviva ciò che sta per estinguersi, e torna a osservare la parola che ti generò ».

[v. 7] Filadelfia di Lidia deve il suo nome al fondatore, il re di Pergamo Attalo II Filadelfo (159-138 a.C.). Situata nella valle del Cogamis, la città era in zona fertile, tanto è vero che ancora oggi è un grosso centro agricolo, ma era al limite della « terra bruciata » *(katakekaumenē)* ed era soggetta a frequenti terremoti[76]: furono memorabili quelli del 17 e del 23 d.C. dai quali la città si riebbe per l'interessamento dell'imperatore Tiberio. Passata sotto il dominio dei romani nel 133 a.C., ebbe il periodo di maggiore sviluppo e splendore sotto gli imperatori Caligola e Vespasiano, in onore dei quali assunse i nomi di Neocesarea e rispettivamente di Flavia. Un'iscrizione documenta per Filadelfia il culto di Zeus *sōtēr* e di Anaitis[77], dea persiana delle acque fecondatrici, assimilata a Cibele e ad Artemide, e chiamata spesso Artemide persica. Non si conoscono le origini della comunità cristiana di Filadelfia che, dopo Ap 1,11 e 3,7, fu destinataria della lettera di Ignazio di Antiochia che contiene il famoso: « Non fate nulla senza il vescovo ». Dal *Martirio di Policarpo* si apprende che ebbe dei martiri, e da Milziade che ebbe una profetessa di nome Ammia[78]. Filadelfia fu l'ultima roccaforte bizantina a cadere in mano ai turchi nel 1390, da essi rinominata Alaşehir, e cioè « città splendente ». Oggi le mura e le torri della cittadella bizantina e poi i pilastri, con tracce d'affresco, di una chiesa costruita su di un tempio pagano di stile ionico, sono gli unici e poveri resti archeologici della città, che si visitano più come pellegrini che come turisti.

Oltre che con due titoli in qualche modo riempitivi (Santo, Verace), il Cristo si presenta insolitamente traendo un'immagine dal profeta Isaia, quella della chiave di Davide, e non con un tratto della cristofania iniziale. L'episodio isaiano cui Ap 3,7 allude è difficile da ricostruire nei dettagli, ma sembra che parli della rimozione da governatore del palazzo reale (in ebraico, *'ăšer 'al-habbayit*) di un certo Sebna (Is 22,15-19) e della sua sostituzione con un certo Eliakim (vv. 20-24). Nelle parole di nomina e di investitura del nuovo primo ministro il potere che a lui viene conferito è detto con l'immagine della chiave della casa di Davide: egli avrà potere sul palazzo e sul regno dal momento in cui la chiave gli sarà poggiata sulla spalla, chiave che aprirà qualunque cosa egli vorrà aprire e chiuderà qualunque cosa egli vorrà chiudere, senza che alcuno possa sindacare (v. 22). Per Filadelfia dunque il Cristo è colui che ha ricevuto ogni potere, soprattutto circa santità e verità, per la santificazione di quella Chiesa e di tutte le Chiese. La Chiesa di Filadelfia è così portata da queste parole di rassicurazione a mettersi in attesa dei doni del Cristo, il quale sui beni della salvezza ha ogni potere.

[vv. 8-10] Nei vv. 8-9 l'immagine della chiave di Davide ha uno sviluppo inatteso. Nell'autopresentazione del v. 7 essa sembrava parlare del potere che il Cristo

[76] Cfr. Strabone di Amasea Pontica, *Geografia* 13,628.

[77] W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Hirzelium, Lipsiae 1915-1924, numero 985.

[78] Cfr. Ignazio di Antiochia, *Ai Filadelfesi* 7,2; *Martirio di Policarpo* 19,1, e per Milziade e Ammia, cfr. Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 5,17.

ha all'interno del popolo di Dio (la casa di Davide), mentre ora l'immagine è elaborata in chiave missionaria. Il Cristo dice anzitutto di avere aperto una porta (letteralmente, «ho dato una porta aperta»)[79] davanti alla Chiesa filadelfese *(enōpion sou)*, evidentemente per proiettare *ad extra* il suo interesse e la sua attività. In secondo luogo, il Cristo assicura la Chiesa di Filadelfia che le darà la gioia di essere riconosciuta come il vero oggetto del suo amore. E questo riconoscimento verrà da qualcuno che è all'esterno della comunità filadelfese: verrà da alcuni della sinagoga. La porta aperta e il riconoscimento dall'esterno dell'amore di elezione con cui è amato chi crede in Gesù sono elementi di missionarietà, così che la chiave isaiana è universalizzata come immagine del potere salvifico ed ecumenico del Cristo.

Come in Ap 2,9, la sinagoga è detta «di satana». La motivazione per un titolo così duro sembra qui essere quella per cui un giudeo è tale se giunge al riconoscimento di Gesù come Messia, altrimenti non è più nella volontà di Dio. D'altra parte, lo spazio fuori dalla volontà di Dio non è che «satana»[80]. Alcuni della sinagoga filadelfese invece faranno l'ultimo passo che la loro vocazione giudaica esige: verranno e si prostreranno. C'è di più: essi si prostreranno non al Cristo ma a una Chiesa. In quella prostrazione è bensì implicito il riconoscimento di Gesù come Messia, ma l'enfasi è sulla sostituzione della sinagoga con la Chiesa quale oggetto dell'elezione divina.

Come già nel messaggio a Smirne, si intravede fra le righe la tensione che contrapponeva comunità cristiana e comunità sinagogale. Questi testi polemici mettono a disagio noi che siamo oggi preoccupati del dialogo interconfessionale e interreligioso, ma Giovanni viveva altri problemi. Viveva in tempi in cui la nuova causa doveva affermarsi in un contesto che, come è naturale, tendeva all'inerzia e si opponeva alla comparsa di nuovi inquilini. Gli inizi insomma sono sempre agonici e combattivi così come, nel tempo della difficile affermazione iniziale, sono fisiologici sia la mentalità da baluardo e da contrapposizione, sia un linguaggio vittimistico e aggressivo.

La promettente espansione missionaria viene prospettata a una Chiesa che ha poca (letteralmente, «piccola») forza. Ma quella sua debolezza è solo apparente perché, avendo aderito alla parola del Cristo, e soprattutto avendo dato prova di fedeltà a lui in circostanze in cui avrebbe potuto invece rinnegarlo, è tutt'altro che debole e povera. In Ap 3,10 un gioco di parole dice che la Chiesa filadelfese sarà custodita *(kagō se tērēsō)* secondo la legge della reciprocità perché ha custodito *(hoti etērēsas ktl)*. Ciò che Filadelfia ha custodito è «la parola della costanza mia» *(ton logon tēs hypomonēs mou)*, dove il *mou* si riferisce a *logos* («Hai custodito la mia parola») e dove il genitivo *tēs hypomonēs* è un genitivo oggettivo («La mia parola che chiedeva perseveranza»)[81]. In ricambio il Cristo custodirà la Chiesa filadelfese

[79] Per la «porta aperta» come promettente campo di annunzio, cfr. 1Cor 16,9; 2Cor 2,12; Col 4,3; At 14,27.

[80] Qualcosa di analogo per le comunità cristiane è dietro la decisione di consegnare un peccatore o un naufrago della fede al satana (1Cor 5,5; 1Tm 1,20).

[81] Cfr. la traduzione qui data: «Poiché hai custodito il mio invito a resistere». Altri interpreti collegano il *mou* con *hypomonē* («La parola della mia costanza») invece che con *logos* («La mia parola di costanza»), facendo di Gesù un modello di fortezza nelle difficoltà.

dalla prova *(peirasmos)* che sta per abbattersi sull'ecumene. Non è chiaro se essa verrà da satana e dai suoi inganni, o se verrà invece da Dio, che con le prove saggia il cuore dell'uomo e lo sospinge alla conversione. La seconda interpretazione è più probabile perché, anche se non vi ricorrerà il vocabolario del *peirasmos*, in Ap 8-16 Dio tenterà di spingere alla conversione il mondo dell'idolatria (9,20-21; 16,9.11). A ciò si aggiunge che qui i servi di Dio sono preservati dalla prova (v. 10) così come in Ap 8-16 sono preservati dai flagelli divini con la sigillazione (cfr. 7,3-8; 9,4). Se questo fosse vero, allora il versetto di 3,10 potrebbe essere in Ap 1-3 un'anticipazione di ciò che sarà detto in Ap 4-22. Non è impossibile, ma neanche dimostrabile.

Nel v. 8 le parole circa la «porta aperta» si calano indebitamente tra la formula: «Conosco bene le tue opere» e la sua illustrazione. Poiché dunque la prospettiva missionaria della porta aperta è estranea alla diagnosi positiva della vita cristiana di Filadelfia, le parole: «Ecco, ho aperto davanti a te una porta che nessuno può chiudere» sono per qualche motivo sconosciuto da ritenere fuori posto. La stessa cosa si può dire anche (e soltanto) di Ap 18,23c[82].

[**v. 11**] La promessa della «venuta» ricorre 7 volte nell'Apocalisse giovannea, ma le 7 ricorrenze non sono omogenee: è dunque eccessivo vedere anche qui un segno dell'altrimenti indubbia predilezione di Giovanni di Patmos per il numero «7». In Ap 2,5 infatti il Cristo minaccia di venire per rimuovere il candelabro di Efeso e in 2,16 per inseguire con la sua spada i nicolaiti di Pergamo: queste venute sono intrastoriche e, quindi, diverse sia dalla venuta escatologica che qui e in 22,7.12.20 è promessa come imminente, ma senza uno scopo immediato né tanto meno limitato a una città, sia dalla venuta che in 16,15 (e 3,3, con *ēkō*, non con *erchomai*) è paragonata alla venuta del ladro, allo stesso modo che nelle parabole sinottiche. La Chiesa di Filadelfia deve essere protesa verso la parusia, alla quale riceverà la corona della vittoria come l'atleta che corre nello stadio. Non fa meraviglia che il Cristo dica: «La corona che ti appartiene» (letteralmente, «la tua corona») dal momento che, come già Smirne, anche Filadelfia riceve dal Cristo solo apprezzamenti positivi e neanche un rimprovero. La fatica della corsa è oramai al termine, la meta è vicina, la corona è certa (cfr. 2Tm 4,6-8). Quello che alla Chiesa filadelfese resta da fare è tenersi saldamente ancorata a ciò che già ha e che già vive.

[**vv. 12-13**] Il termine *stylos* può essere tradotto con «colonna» – che si dice anche *kiōn* –, ma pure con «pilastro». Pur rimandando alla medesima funzione architettonica, le due traduzioni esprimono sottolineature diverse: il «pilastro» evoca l'idea della robustezza, mentre la «colonna» piuttosto quella dell'eleganza e dell'ornamento. Il fatto che il vincitore-*stylos* non sarà mai tolto o demolito (letteralmente, «mai uscirà fuori» dal tempio) è più vicino all'idea della stabilità che non a quella della decorazione. Colui che vince è dunque così forte che la sua fortezza resterà anche nell'escatologia: non certo per dare a Dio e al suo tempio qualcosa, ma perché «le loro opere li seguono», dice Ap 14,13.

Se nell'escatologia il vincitore sarà eternato nelle sue caratteristiche etiche, e se la caratteristica del vincitore filadelfese è quella della robustezza di un pilastro,

[82] Cfr. qui il commento ad Ap 18,23c, p. 329, e *Sezione introduttiva. Profilo storico-letterario*, p. 46.

non mancherà il dono di grazia a consacrare e a portare a pienezza la prestazione umana. Sarà il dono di un triplice nome: il nome di Dio, della Gerusalemme nuova, e del Cristo. Inciso sul pilastro del tempio ognuno dei tre nomi dirà qual è la sua congenialità e la sua appartenenza oramai perenne[83]. Anche questa promessa, questa volta senza ombra di dubbio, si collega in avanti con il gran finale dell'Apocalisse nel quale sarà veduta da Giovanni di Patmos e da lui descritta la Gerusalemme nuova, discendente da Dio. Qui, nel messaggio a Filadelfia, la Gerusalemme escatologica ha il suo tempio, saldo e consacrato dal nome divino, mentre in Ap 21 non avrà tempio. Si è qui di nuovo di fronte a una contraddizione tipica dell'Apocalisse, che forse deve dire la complessità e l'ineffabilità del mistero dell'*eschaton*.

Alla Chiesa di Filadelfia vanno soltanto lodi e apprezzamenti positivi sia per la vita interna sia per la spinta missionaria, e poi fulgide promesse sia per la storia che per l'escatologia: è fedele ed è amata, è apparentemente debole e però è forte nella realtà, è aperta verso il suo esterno e capace di attrarre qualcuno della sinagoga, è da Dio protetta e prossima alla corona della vittoria, è salda e tetragona così che lo sarà anche nell'escatologia. Un nome triplice la sottrarrà a qualsivoglia altro pretendente, perché sarà sacra eternamente a Dio, al Cristo, e alla città della finale rigenerazione e beatitudine.

[v. 14] L'ultimo messaggio di Ap 2-3, il più celebrato dei sette, è quello alla Chiesa di Laodicea. Sul luogo di Diospolis o Rhoas, Antioco II Theos, re di Siria, tra il 261 e il 252 a.C. costruì la città di Laodicea dedicandola alla moglie Laodice, come il nome rivela. La città sorgeva su di un piccolo altopiano che sovrasta dal lato sinistro il Lico, a qualche chilometro dalla sua confluenza nel Meandro. Sulle lontane colline dell'altro lato della valle ancor oggi si scorgono le formazioni biancastre delle acque calcaree di Pamukkale, l'antica Gerapoli di Frigia. Più a monte era Colosse. Collocata sulle vie di comunicazione tra costa efesina e interno, quale centro commerciale Laodicea ben presto superò Colosse, che come essa produceva pregiata lana di colore corvino o colossese, e cioè nero, al dire di Strabone di Amasea Pontica. Laodicea batteva moneta e sulle sue monete figuravano un lupo, dal nome del Lico, e un cinghiale, dal nome del Kapros, altro torrente che con il Lico e con l'Asopo ne delimitava il territorio. Ricca e famosa per le sue banche, come riferisce Cicerone, che la visitò nelle vesti di proconsole della Cilicia (51-50 a.C.), giunse a essere sede di distretto giuridico, come dice ancora Cicerone, a essere nominata *neōkoros* del culto imperiale da Commodo alla fine del secolo II d.C., e a essere scelta come metropoli da Diocleziano alla fine del secolo III. Con un po' di enfasi Plinio il Vecchio la dice *celeberrima urbs*. Subì terremoti, come quello dell'anno 60, dal quale si risollevò respingendo le sovvenzioni dell'imperatore Vespasiano[84], e andò verso il tramonto sotto i colpi delle scorrerie arabe in

[83] Il nome scritto sulla colonna del tempio escatologico (Ap 3,12) ha un'analogia nell'uso greco di scrivere sulle colonne dei templi le clausole dei trattati e i nomi dei prosseni (ospiti a nome della città di ambasciatori e personaggi illustri), come attesta ad esempio Polibio, *Storie* 12,11.

[84] Per la lana di Laodicea e di Colosse, cfr. Strabone di Amasea Pontica, *Geografia* 12,8,16; per le banche di Laodicea, cfr. Cicerone, *Ai famigliari* 3,5,4 (nei suoi scritti Cicerone menziona Laodicea circa 40 volte). Cfr. Plinio il Vecchio, *Storia naturale* 5,105 per *celeberrima urbs*, e Tacito, *Annali* 14,27 per le sovvenzioni rifiutate.

età bizantina fino a che, dopo essere passata sotto i turchi nel secolo XII, non fu completamente distrutta dai mongoli nel 1402. Il cristianesimo vi giunse attraverso la missione paolina degli anni 50, probabilmente per opera del colossese Epafra (Col 4,12-13; cfr. anche Col 1,7). Mentre il messaggio di Ap 3,14-21 la presenta in penose condizioni spirituali, la sua storia posteriore fu ricca di martiri e di sinodi. Il martirologio geronimiano parla di cinquanta martiri, fra cui emergono il quartodecimano vescovo Sagaris (circa 165 d.C.) che Teofilo di Antiochia mette alla pari con Giovanni evangelista e il vescovo Teofilo che morì insieme con altri sei martiri, probabilmente sotto Diocleziano. Da Eusebio di Cesarea si apprende che a Laodicea si tenne un sinodo intorno al 165 per discutere la questione della pasqua quartodecimana, mentre concili locali furono tenuti uno tra il 344 e il 363, e altri nel 430 e nel 481. Oggi Laodicea è terra coltivata, ma l'occhio distingue molto bene i contorni del grande stadio, di un teatro e di un *odeon*, oltre che i resti dell'acquedotto, del ginnasio e delle terme[85].

Il Cristo si presenta alla Chiesa laodicena con tre titoli. Con il primo si definisce l'*Amēn*. Il termine ebraico *'āmēn* era in origine un aggettivo (« fidato, certo, da approvare ») derivato dal verbo *'mn*, il quale, usato spesso per il bambino stretto dalla madre fra le braccia (2Sam 4,4; Is 49,22; 60,4; Rt 4,16), dice la sicurezza con cui è portato e difeso chi altrimenti sarebbe debole ed esposto a pericoli. Da questo uso, per estensione il verbo ha poi significato: « essere saldo, stabile » e « essere veritiero, essere degno di fede ». Nella versione dei LXX l'ebraico *'āmēn* a volte è tradotto con *genoito*, altre volte è, come in Ap 3,14, semplicemente traslitterato (1Cr 16,36; Ne 5,13; 8,16; Tb 8,8; 14,15). Nelle 8 ricorrenze dell'Apocalisse *Amēn* ha tre usi: la maggioranza delle volte è una esclamazione liturgica che precede un'invocazione (22,20), la conclude (1,6; 7,12; 19,4) o si aggiunge a una lode altrui (5,14 e 7,12); una volta è la risposta a un oracolo profetico (1,7) e l'ultimo uso è quello di Ap 3,14, in cui ha il valore di titolo cristologico. *Amēn* come titolo non si trova mai, né nell'AT né nel NT, anche se in 2Cor 1,20 Gesù è il *Nai* delle promesse di Dio (« Tutte le promesse di Dio in lui sono divenute "Sì" »), e *amēn* e *nai* sono accostati epesegeticamente in Ap 1,7. Gesù sembra dunque essere l'*Amēn* perché in lui gli uomini trovano compiute e offerte le parole di Dio.

Degli altri due titoli, uno è tratto dall'augurio epistolare: come in Ap 1,5, Gesù è « il testimone degno di fede », cui qui si aggiunge « e verace », *alēthinos*. « Testimone » è un titolo che, come già fa l'*Amēn*, colloca il Cristo tra Dio e gli uomini nel ruolo di mediatore fidato per le due parti. L'ultimo titolo (principio della creazione di Dio), diverso da « Io sono il principio e la fine » di Ap 21,6 e 22,13, non può essere inteso come equivalente di « prima creatura », ma va inteso come « causa che è all'origine della creazione ». Per H. Schlier gli ultimi due titoli spiegano il primo[86], ma soprattutto il terzo aggiunge all'affidabilità del testimone l'e-

[85] A. Ehrhardt, *Das Sendschreiben nach Laodizea*, in *EvTh* 17 (1957) 431-445; U. Vanni, *La lettera alla Chiesa di Laodicea (Ap 3,14-22)*, in G. Ghiberti (ed.), *Opera giovannea* (Logos 7), LDC, Leumann (TO) 2003, pp. 381- 399.

[86] H. Schlier, *Amēn*, in GLNT, vol. I, p. 915. Su « Amen » come titolo cristologico e sulle sue possibili ascendenze, cfr. lo *status quaestionis* e le ipotesi di G.K. Beale, *The Old Testament Background of Rev 3,14*, in *NTS* 42 (1996) 133-152.

lemento nuovo della solidità che l'onnipotenza del Creatore gli ha impresso. Il Cristo si presenta dunque alla Chiesa di Laodicea come il mediatore di cui Dio si fida e di cui anche la Chiesa deve fidarsi, accettandone docilmente le parole. Ma saranno parole di duro rimprovero.

[vv. **15-16**] La Chiesa di Laodicea non è né fredda né calda, ma tiepida. Prima di Giovanni di Patmos i tre aggettivi di questo famosissimo rimprovero avevano un significato quasi esclusivamente fisico, perché dicevano il grado di temperatura delle cose. Nella lingua greca *psychros* («freddo, gelido») erano la neve (o i fiocchi di neve, *niphades*), la grandine, le notti autunnali o un cadavere, e potevano esserlo l'acqua, il vento, questo o quel luogo o regione[87]. L'aggettivo *zestos*, invece, ha la stessa radice di *zeō*, che significa scaldare al fuoco un liquido a tal punto che bolle gorgogliando: bolle una caldaia o una sorgente di acque calde, e ribolle poi il vino nuovo in fermentazione[88]. L'aggettivo *chliaros*, infine, è usato nella lingua greca per l'acqua lievemente calda o per il cibo, o per l'urina[89]. Nella lingua greca solo l'aggettivo *psychros* ricorre in senso traslato, per dire che lo stile di un oratore è trascurato o per dire che una persona è insensibile o triste[90], ma non è questo il senso di *psychros* in Ap 3,15.

Giovanni di Patmos crea dunque qui un'aggettivazione di tipo etico che non ha riscontri. Il termine di riferimento è la vita evangelica, come è stato universalmente inteso. La Chiesa di Laodicea non è né fervente *(zestos)* né esplicita nel rifiuto del Cristo *(psychros)*, ma mediocre *(chliaros)*. Scende a compromesso con tutto, compromettendo tutto. Se Orazio tesseva l'elogio dell'*aurea mediocritas*[91], il Cristo dell'Apocalisse giudica la mediocrità invece come la peggiore delle scelte e la ritiene degna solo del vomito: «Sto per vomitarti *(mellō se emēsai)* dalla mia bocca». Il vomito è un disgustoso sintomo di nausea, di malessere fisico e di malattia. Altre volte invece è procurato e terapeutico, tanto è vero che in greco ricorrono termini medici come *emetikos* che significa «emetico, vomitivo», ed *emetērizō* che significa «do un vomitivo». Ebbene, di fronte alla mediocrità di una delle sue Chiese, il Cristo glorioso dice di essere colpito come da un disturbo fisico, e dice che rimedio a quel suo malessere è procurarsi il vomito. In tutto il NT forse non vi è parola di Gesù che sia più devastante di questa.

[vv. **17-18**] Dopo aver parlato della nausea che prova per la Chiesa laodicena, il Cristo sembra poi volersi mettere in ascolto dell'altra campana e riproduce come dal vivo i discorsi che si vanno facendo a Laodicea. Sono discorsi di autocom-

[87] Cfr. Omero, *Iliade* 15,171, per la neve; *Ibid.* 15,170, per la grandine; Tucidide, *La guerra del Peloponneso* 7,87, per le notti autunnali; Sofocle, *Edipo a Colono* 622, per un cadavere; Omero, *Odissea* 9,392 e Tucidide, *La guerra del Peloponneso* 2,49, per l'acqua; Omero, *Odissea* 5,469 e Platone, *Teeteto* 152B, per il vento; Erodoto, *Le storie* 2,22, per una regione.

[88] Cfr. Omero, *Iliade* 21,362, ed Euripide, *Ciclope* 343, per una caldaia; Strabone di Amasea Pontica, *Geografia* 12,8,17, per la sorgente di acque calde, e Platone, *Leggi* 773D, per il vino nuovo.

[89] Per l'acqua della «fonte del sole» in certe ore del giorno, cfr. Erodoto, *Le storie* 4,181; e poi Aristofane, *Acarnesi* 975, per il cibo, e Pseudo-Aristotele, *Problemi* 884B.17, per l'urina.

[90] Cfr. Aristofane, *Le donne alle Tesmoforie* 848; Platone, *Leggi* 802B, per lo stile trascurato; Senofonte, *Ciropedia* 8,4,22.23, per una persona sensibile; Aristotele, *Grande etica* 1203B,1, per una persona triste.

[91] Orazio, *Odi* 2,10,5.

piacimento, soprattutto per la prosperità economica raggiunta. Uno *hysteron-proteron* dice la soddisfazione per il risultato (« Sono ricco ») ancor prima di dire gli sforzi per conseguirlo (letteralmente: « E mi sono arricchito »), così che il discorso finisce nella presuntuosa e irreligiosa affermazione: « E dunque non ho bisogno di nulla ». In realtà, le parole dei laodicesi sono una involontaria descrizione della propria malattia, e per il Cristo il punto di partenza di un'ulteriore requisitoria.

Il *kai* di *kai ouk oidas hoti sy ei ktl* ha forte valore avversativo e va tradotto con « ma » *(sed)* e non con « e » *(et, atque)*: « Ma non sai di essere...! ». Ed è così che alla presuntuosa autosufficienza di Laodicea il Cristo contrappone il suo reale stato, che egli impietosamente tratteggia con cinque aggettivi. Gli ultimi tre preparano i tre consigli che il Cristo darà a Laodicea nel v. 18, mentre i primi due sembrano replicare alle precedenti affermazioni di autosufficienza. Se Laodicea si sente ricca e prospera, il Cristo la definisce infelice con l'aggettivo *talaipōros* che è composto di *tlēnai* (« Portare, sopportare ») e di *pōros* (« duro, cose dure ») e che quindi si può rendere con *infelice*. Poiché poi essa dice di non aver bisogno di nulla, il Cristo la definisce *eleeinos*, e cioè miserabile e degna di compassione.

Facendosi più dolce e mettendosi nei panni del medico esperto in umanità, il Cristo poi diagnostica i mali e suggerisce la terapia. Poiché Laodicea è *ptōchos* (da cui l'italiano peggiorativo « pitocco »), e cioè povera se non proprio pezzente, il Cristo le consiglia di procurarsi da lui stesso oro, oro raffinato, oro che davvero arricchisce: l'oro dei beni messianici del vangelo e della salvezza. Poiché poi Laodicea in realtà è vergognosamente ignuda, il Cristo le propone vesti il cui biancore parla di innocenza, di dignità e di risurrezione. Infine, poiché Laodicea è cieca, il Cristo le prescrive il collirio che solo lui può darle, per una unzione degli occhi che le ridoni la vista[92]. In tal modo, i doni del Cristo sono ricchezza vera, conferiscono dignità e trasmettono la conoscenza dei veri valori.

[vv. **19-20**] Come se avvertisse di essere stato prima censore troppo sferzante e poi medico troppo impietoso, il Cristo sembra sentire il bisogno di giustificarsi. Riconosce di avere fatto opera di contestazione (*elegkein*, « biasimare, elencare [i capi d'accusa] »), di aspro rimprovero o castigo (*paideuein*, « educo, ammaestro; correggo, punisco »), e però dice che quel comportamento è ispirato dall'amore. Il Cristo parla dunque come parlerebbe un pedagogo ellenistico, che nella famiglia aveva il compito di rappresentare la legge e i doveri ma a scopo di bene, non per una severità fine a se stessa. Oltre che Paolo in Gal 3,24, soprattutto la Lettera agli Ebrei conosce gli assiomi della severa pedagogia ellenistica (Eb 12,7-11).

Dopo le giustificazioni, si accende poi un'altra immagine, fra le più famose di quelle che Giovanni di Patmos ha creato: il Cristo che si arresta alla porta e bussa. Il verbo scelto per dire il bussare del Cristo esprime la delicatezza del suo gesto: per il battere alla porta si usavano verbi che implicano violenza come *koptein* (« batto, percuoto, urto »), *patassein* (« batto, percuoto, colpisco »), *arassein* ed *eparassein* (« urto, batto, percuoto »), e invece in Ap 3,20 è usato il verbo *krouein*, che altrimenti dice il giungere alle narici, delicato e piacevole, del profumo della

[92] P.-R. Berger (*Kollyrium für die blinden Augen, Apk 3,18*, in *NT* 27 [1985] 174-195) vede nell'immagine un rimando al Sal 19,9 (« Il comandamento del Signore illumina gli occhi »).

carne arrostita, o il delicato battere un vaso di terracotta per verificare se è incrinato o se è sano[93]. Segue poi la dolce promessa del Cristo di consumare la cena con chi gli aprirà, ascoltando la sua voce (*phōnē*, il timbro della voce conosciuta[94], o il colpo alla porta). La formula della reciprocità (« Cenerò con lui e lui con me ») mette nel ruolo di ospite invitante il Cristo, per cui giustamente gli interpreti dicono che è lui il padrone di casa e che, come nelle parabole sinottiche (Mc 13,33-37; Lc 12,35-38), anche qui si tratta di stare in attesa dell'arrivo improvviso del padrone e di aprirgli a qualunque ora (della notte) giunga e bussi[95]. L'immagine parla del presente della Chiesa laodicena più che dell'escatologia, evocando: « Si cingerà i fianchi, li farà sedere a tavola e passerà per servirli » di Lc 12,37, e probabilmente la cena eucaristica[96]. In ogni caso, l'immagine ha molte cose da dire: il rilassamento spirituale da una parte e la signoria sulle Chiese dall'altra, il vuoto di una casa senza il suo padrone, senza banchetti e senza feste, e il timore che chi deve aprire si sia lasciato vincere dalla sonnolenza, e poi l'essere disposto ad accettare una ulteriore delusione, non la resa.

[**vv. 21-22**] Nell'ultima promessa del settenario il Cristo annunzia che assocerà a sé chi gli sarà stato fedele, nella sessione sul proprio trono. L'immagine è subito complicata dal fatto che il Cristo assimila questa associazione con quella con cui egli è stato fatto sedere sul trono del Padre. A prima vista, sembra che il Cristo parli di due troni distinti, ma più probabilmente il trono è unico: è il trono del Padre a cui fu associato il Cristo nella sua vittoria e glorificazione, e a cui potrà appunto partecipare il servo fedele e vincitore. L'Apocalisse, infatti, parla al singolare di « trono [ovviamente di Dio] » in contesti in cui si menziona anche il Cristo-Agnello (cfr., ad esempio, 7,9.17) e in particolare parla poi di « trono di Dio e dell'Agnello » (22,1.3). Il governo cosmico e universale di Dio è instaurato ed esercitato dunque da Dio attraverso il Cristo-Agnello, il quale a sua volta fa dei credenti « regno » (*basileia*, 1,6; 5,10) ed essi regneranno (20,6; 22,5).

La promessa al vincitore di Laodicea non è delle più smaglianti, ma sembra avere una particolare funzione letterario-narrativa, che è quella di congiungere Ap 1-3 ad Ap 4-22. Il trono di Dio infatti sarà oggetto della visione che segue, la visione d'apertura di tutta la seconda parte dell'Apocalisse[97], e sarà più volte evocato poi, fino a essere l'ultima immagine che Giovanni di Patmos consegnerà al lettore a conclusione di tutto il libro (22,3-4). La promessa del trono sembra dunque collegare il messaggio a Laodicea e tutti i messaggi di Ap 2-3 con la visione

[93] Per il profumo dell'arrosto, cfr. Efippo (comico ateniese attivo nel 370 a.C., *Gerione* 2,3) e la *Suda* per la prova dell'incrinatura del vaso (*Lexikon, Delta* 1155,4).

[94] Per F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf (*Grammatica del greco del Nuovo Testamento* 174⁵) si tratta invece addirittura di obbedienza (alla voce del padrone che torna?).

[95] R. Bauckham, *Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse*, in *NTS* 23 (1977) 170-174; J. Roloff, *« Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an ». Beobachtungen zur Überlieferungsgeschichte von Offb 3,20*, in H. Frankemölle - K. Kertelge (edd.), *Vom Urchristentum zu Jesus. FS J. Gnilka*, Herder, Freiburg im Breisgau 1989, pp. 452-466.

[96] Il verbo impiegato è *deipneō* e il *deipnon* era il pasto principale, pomeridiano o serotino, *coena* in latino. *To hagion / mystikos deipnon* nel linguaggio ecclesiastico posteriore designerà l'eucaristia, ad esempio per Giovanni Crisostomo.

[97] Cfr. E. Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, p. 173.

di Ap 4 e con tutta la seconda parte. Lo stesso sembra fare l'invito all'ascolto che è messo posteriormente alla promessa, mentre nelle prime tre la precedeva[98]. In tal modo, dopo aver ricevuto dal Cristo indicazioni particolarissime per la propria vita e situazione, ognuna delle sette Chiese si dispone all'ascolto di ciò che il Cristo dice circa gli scenari e i drammi della storia universale.

Pur essendo tutto negativo e aspro, il messaggio alla Chiesa laodicena è anche il più struggente, per quel suo insinuare alla Chiesa del voltastomaco che è amata nonostante tutto, e che non è paternalisticamente attesa per un umiliante ritorno all'ovile, ma ricercata alla casa comune con un tocco alla porta, discreto e rispettoso.

Ogni testo parenetico tende a essere tedioso perché è privo di sviluppo narrativo, per sua natura essendo fatto di imperativi e di regole. Ma nella lunga esortazione di Ap 2-3 Giovanni di Patmos supera brillantemente quel pericolo. In Ap 2-3 la monotonia è evitata con l'alternanza dei toni, delle immagini, dei generi letterari minori, con la concitazione dei comandi, degli elogi e dei rimproveri. Il ritorno intermittente delle formule conferisce ad Ap 2-3 il carattere meditativo proprio della variazione musicale in cui la stessa melodia è successivamente riproposta in diverse tonalità e con diversi timbri, invitando a un ascolto sempre più penetrante.

In Ap 2-3 il Cristo è *mediator princeps* della rivelazione che viene da Dio (Ap 1,1) e come tale pronunzia il più lungo discorso attribuito dal NT a lui come Risorto. Contemporaneamente, però, è affermata anche la necessità di mediatori ecclesiali della parola del Cristo. In questo schema pneumatico-apocalittico ha infatti un ruolo non indifferente anche Giovanni di Patmos: egli si mette qui nel ruolo di semplice scriba del Cristo, ma in realtà funge da profeta, e a ragione dunque nella beatitudine del lettore e degli ascoltatori definisce il suo scritto come profezia.

Nel quadro della teologia della rivelazione rientra la teologia del giorno del Signore e della liturgia della parola. A questo proposito, in tutto NT non c'è testo che meglio di Ap 1-3 dica che cosa avviene ogni domenica (o a ogni festa di pasqua) nelle Chiese sparse in ogni continente: nel suo giorno il Signore si fa presente alle Chiese e rivolge loro la sua parola che non è atemporale e generica, ma aderente alle condizioni storiche, spirituali ed esistenziali di ogni comunità. Il Cristo protagonista della rivelazione e attento omileta per ogni Chiesa è il Cristo pasquale, redentore, giudice e medico. La concreta modalità del dialogo del Cristo con le sue Chiese è quella per cui nell'assemblea settimanale un lettore avrebbe letto il rotolo scritto da Giovanni e gli ascoltatori avrebbero accolto – o almeno avrebbero dovuto accogliere – quelle parole non come parole di uomo (cfr. 1Ts 2,13; 2Cor 5,20) ma come parola profetica, detta dal Cristo nell'isola di Patmos e

[98] Secondo M. Karrer (*Die Johannesoffenbarung als Brief*, p. 167), l'invito all'ascolto porta l'attenzione del lettore sulle promesse nelle prime tre lettere (essendo collocato prima della promessa al vincitore), e invece sul resto dell'Apocalisse nelle ultime quattro (essendo collocato dopo). Tutti e sette i messaggi devono preparare spiritualmente il lettore alle rivelazioni di Ap 4-22, invece secondo W. Popkes, *Die Funktion der Sendschreiben in der Johannes-Apokalypse. Zugleich ein Beitrag zur Spätgeschichte der neutestamentlichen Gleichnisse*, in *ZNW* 74 (1983) 105-107.

ora resa viva dallo Spirito che parla alle Chiese: « Beato colui che legge e coloro che ascoltano le parole della profezia » (Ap 1,3), « Chi ha orecchio ascolti ciò che lo Spirito dice alle Chiese » (Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22).

Con ciò è evidente un altro singolare capitolo di teologia dell'Apocalisse: la teologia della Chiesa e, in particolare, della Chiesa locale. Davanti al Cristo e alla sua parola ogni Chiesa è irripetibile: una conserva il luminoso ricordo del martire Antipa ma abita dove satana ha il suo trono; un'altra rischia il carcere dei suoi membri più ragguardevoli; un'altra ha nel suo seno l'insidia di Gezabele, e un'altra ancora sta per conseguire una importante conquista apostolica. Tutte le Chiese però, al di là delle caratteristiche che le contraddistinguono, devono essere in ascolto dello Spirito che ripropone loro e per loro attualizza la parola del Cristo, e hanno la stessa vocazione storica ed escatologica, essendo invitate dal Cristo sia alla missionarietà e alla lotta antipagana, sia a camminare verso l'albero della vita e verso il trono di Dio che sono nella città escatologica. In tal modo, pneumatologia ed escatologia si aggiungono alla già ricca teologia cristologica ed ecclesiologica, e l'Apocalisse si rivela, già dai soli suoi primi capitoli, uno dei testi teologicamente più ricchi di tutto il Nuovo Testamento.

VISIONE DI TRONO, ROTOLO E AGNELLO

Ap 4,1 - 5,14

Visione del trono e liturgia celeste

4 [1]Dopo queste cose ebbi una visione, ed ecco: una porta si apriva nel cielo. E la voce come di tromba, che (già) prima avevo udita, mi parlò e disse: «Sali quassù e ti mostrerò ciò che dopo queste cose dovrà accadere». [2]Subito fui in spirito, ed ecco: un trono si ergeva nel cielo e sul trono Uno (era) assiso, [3]( ) comparabile nell'aspetto a pietra di diaspro e di sardio. Simile nell'aspetto allo smeraldo, un'iride avvolgeva il trono.

[4]Intorno al trono (vidi) ventiquattro seggi, e assisi sui seggi ventiquattro vegliardi, avvolti in bianche vesti, e corone d'oro sul loro capo. [5]Dal trono vengono lampi, fragori e tuoni. Davanti al trono ardono sette fiaccole di fuoco che sono i sette spiriti di Dio, [6]e (sta) come un mare, trasparente quale cristallo. In mezzo al trono e intorno a esso, (sono) quattro Viventi, pieni d'occhi davanti e dietro. [7]Il primo Vivente (ha) l'aspetto del leone, il secondo Vivente (ha) l'aspetto del toro, il terzo Vivente il volto come di uomo, e il quarto Vivente l'aspetto dell'aquila (quando si libra) in volo. [8](Dei) quattro Viventi, ognuno ha sei ali: intorno e dentro sono pieni di occhi, e giorno e notte proclamano senza posa:

«"Santo, santo, santo!
Il Signore Iddio, il Pantokratōr!"
Colui che era, che è, e che viene!».

[9]E ogni qualvolta i quattro Viventi renderanno gloria, onore, e rendimento di grazie a colui che è assiso sul trono e che vive per i secoli dei secoli, [10]i ventiquattro Vegliardi si getteranno al cospetto di colui che siede sul trono, e adoreranno il Vivente per i secoli dei secoli, gettando le loro corone davanti al trono, e dicendo:

[11]«Degno (tu) sei, o Signore e Dio nostro,
di ricevere la gloria, l'onore e la potenza,
perché tu hai creato l'universo
e per la tua volontà esisteva e fu creato».

Visione del rotolo e dell'Agnello e liturgia celeste

5 [1]E vidi sulla destra di colui che era assiso sul trono un rotolo, scritto dentro e dietro, (ma) sigillato con sette sigilli. [2]Vidi poi un angelo possente che a gran voce annunziava: «Chi è degno di aprire il rotolo e di sciogliere i suoi sigilli?». [3]E nessuno nel cielo né sulla terra o negli inferi era in grado di aprire il rotolo e di prenderne visione. [4]Io facevo un gran piangere, perché non si trovò nessuno capace di aprire il rotolo e di prenderne visione, [5]ma uno dei Vegliardi mi dice: «Non piangere più. Ecco: il leone della tribù di Giuda, il virgulto di David, ha vinto così da aprire il rotolo e i suoi sette sigilli».

[6]Allora in mezzo al trono e ai quattro Viventi e in mezzo ai Vegliardi, vidi un agnello, ritto (e) come ucciso, con sette corni e sette occhi che sono i [sette] spiriti di Dio inviati per tutta la terra. [7]E venne e prese dalla destra di colui che era assiso sul trono.

[8]E quand'ebbe preso il rotolo, i quattro Viventi e i ventiquattro Vegliardi si gettarono al cospetto dell'Agnello, avendo ognuno una cetra e coppe d'oro colme di profumi che sono le preghiere dei santi. [9]E cantano un cantico nuovo dicendo:

«Degno (tu) sei di prendere il rotolo
e di aprirne i sigilli,
perché fosti ucciso
e con il tuo sangue acquistasti per Dio (uomini e donne)
da ogni tribù, lingua, popolo e nazione,
[10]e per il nostro Dio
di essi hai fatto un regno e sacerdoti,
e regneranno sulla terra».

[11]E vidi e udii (la) voce di molti angeli attorno al trono, ai Viventi e ai Vegliardi, e il loro numero era di miriadi di miriadi e di migliaia di migliaia. [12]E gridavano a gran voce:

«Degno è l'Agnello (che fu) ucciso
di ricevere
potenza, ricchezza, sapienza, forza,
onore, gloria e benedizione».

[13]E ogni creatura del cielo, della terra, degli inferi e del mare, e tutto quello che è in essi, udii che dicevano:

«A colui che siede sul trono
e all'Agnello,
la benedizione, l'onore, la gloria, e il potere
per i secoli dei secoli».

[14]E i quattro Viventi dicevano: « Amen! ».
E i Vegliardi si prostrarono e adorarono.

Parte seconda (A). Ciclo del rotolo o della rivelazione dell'agnello (Ap 4,1 - 8,1). L'immagine che inaugura la seconda serie di visioni dell'Apocalisse è l'immagine di una porta che si apre nel cielo (Ap 4,1). Oltre quella porta Giovanni di Patmos vede e contempla il trono di Dio (4,2-3.5-6a). Alla visione del trono si aggiunge poi e si subordina la descrizione della corte divina con i ventiquattro Vegliardi (v. 4), con i quattro Viventi (vv. 6b-8a) e con la liturgia da essi celebrata incessantemente (vv. 8b-11). Dapprima la descrizione va e viene: dal trono va ai personaggi della corte (i ventiquattro Vegliardi), poi torna al trono e a ciò che da esso emana (lampi, fragori e tuoni, eccetera), ma poi andrà ad altri componenti della corte (i sette spiriti di Dio), poi nuovamente al trono e a ciò che sta davanti a esso (il mare trasparente), e andrà ancora una volta ai personaggi della corte (i quattro Viventi). Il mistero da dire è tanto sconfinato che l'autore non sa come racchiuderne l'immensità nelle sue parole, e oscilla incerto perdendosi in esso. Poi finalmente i nodi che impacciano la descrizione si scioglieranno nella liturgia, fluente e solenne, dei vv. 8b-11.

Mentre l'immagine del trono parla di regalità e di potente governo, le reticenze con cui è presentato il sovrano devono dire la sua grandezza e indicibilità. I membri della corte celeste poi, con il loro aspetto antropomorfo e zoomorfo, con il loro abbigliamento, con il loro numero, con i gesti e i cantici, e (in aggiunta a tutto questo) gli elementi e i fenomeni cosmici, devono dire la santità, l'onnipotenza e la maestà del sovrano universale così che tutto il capitolo è proteso a creare un'atmosfera di venerazione, più che a narrare.

Ap 5 infrange la serena pace celeste del cap. 4 introducendo il secondo centro d'interesse della visione, più problematico e più dinamico: il rotolo che è nella mano destra del sovrano. Il rotolo è pieno di messaggi, ma è sigillato da sette sigilli (v. 1), e in cielo, terra e inferi non si trova alcuno che sappia manifestare il contenuto del rotolo (vv. 2-4). È così che l'autore prepara l'entrata in scena del terzo elemento della visione: l'Agnello. Uno dei ventiquattro Vegliardi annunzia a Giovanni di Patmos che il Cristo-Agnello « ha vinto » (v. 5); dell'Agnello vengono poi dette l'apparizione (v. 6) e la presa in consegna del rotolo (v. 7). La corte celeste canta allora l'*axiōsis* dell'Agnello, e cioè la sua dignità e capacità nei confronti del rotolo e dei messaggi che contiene, in una solenne liturgia di lode (vv. 9-14).

Se con la presentazione del trono l'autore mirava a creare il senso del mistero che circonda l'onnipotente Signore del cosmo, e se con il rotolo chiuso dai sigilli egli aveva creato la « complicazione » narrativa, nell'intervento dell'Agnello di essa dà la consolante soluzione.

[4,1-3] L'espressione *meta tauta*, presupponendo con il suo plurale un forte stacco narrativo da ciò che precede, non è del tutto identica e intercambiabile con *meta touto*, il cui singolare distacca con un solo episodio intermedio il prima e il

poi della vicenda. Il trapasso dalla prima alla seconda parte dell'Apocalisse è detto dunque anche attraverso questa formula, ma molto di più è detto con il cambio di ambientazione scenografica e narrativa, perché in Ap 4 si passa dalla minuscola isola di Patmos alla reggia del re e signore celeste, e dai problemi del tutto locali delle sette Chiese d'Asia alla battaglia di dimensioni cosmiche tra forze del bene e forze del male.

La seconda parte dell'Apocalisse è ricca di visioni, tanto è vero che *eidon* («vidi») vi ricorre 44 volte. Il «vidi» di Ap 4,1 introduce comunque la visione più grande che un veggente o un profeta possa mai avere: la visione della porta del cielo e, nel cielo, la visione del trono di Dio. La porta è da immaginare grandiosa, monumentale, perché è la porta non di una casa (3,20) né di una città (21,12), ma è la porta del mondo divino. E se una porta chiusa è segno di poca ospitalità, di difesa e di arroccamento, una porta spalancata è invece invito a entrare ed è, insieme, promessa. Qui è invito a salire al mondo di Dio. E Giovanni vi si inoltra per osservare la scena e la vicenda umana dalla prospettiva di Dio. A salire lo invita la stessa voce che lo aveva introdotto nella cristofania di Ap 1 e che qui ha la funzione narrativa di collegare le due parti, e in qualche modo di distinguerle. La voce imperiosa, «come di tromba», che invita Giovanni di Patmos a salire nel cielo, gli annunzia l'ostensione profetica («ti mostrerò») di ciò che è nella volontà di Dio e che non potrà non accadere *(ha dei genesthai)*, perché a quella volontà ci si può opporre, ma la ribellione non ne vanifica i piani e il peccato non ne incrina la santità e la giustizia.

Già menzionato 2 volte di passaggio (Ap 1,4; 3,21), a partire da Ap 4,2 il trono di Dio è presentato e descritto sullo sfondo della reggia e della corte celeste, e dominerà poi tutta l'Apocalisse fino alla fine. Da Ap 4 ad Ap 22 è, infatti, ricordato 36 volte: 16 ricorrenze sono dedicate alla sua prima presentazione (Ap 4-5), 13 alla sua centralità nell'escatologia (Ap 7; Ap 20-22) e poi, di tanto in tanto nel corso intermedio della vicenda, altre 7 volte il trono è ricordato per dire come con mano ferma colui che siede sul trono guida la storia umana alla sua meta.

Del sovrano non sono detti il nome o l'identità ma la sessione gloriosa sul trono, e ne è detto allusivamente l'aspetto attraverso la somiglianza con due pietre preziose. Come il trono è simbolo di dominio sulla storia umana, così la somiglianza con le pietre preziose rimanda alla muta e misteriosa bellezza della natura. La bellezza almeno in parte dicibile delle creature è dunque il linguaggio che Giovanni sceglie per dire l'indicibile bellezza del Creatore: nella somma distanza e nella netta distinzione, creatura e Creatore sono in continuità, e poiché non si hanno le parole per parlare dell'«uno», si parla di lui cogliendo nelle altre i riverberi della sua potenza e bellezza. In aggiunta, l'iride che circonda il trono ha la lucentezza e le sfumature del verde-smeraldo («Un'iride simile nell'aspetto allo smeraldo») così che un'altra pietra preziosa contribuisce alla rappresentazione del mondo divino. Le tre pietre, diaspro, sardio (v. 3a) e smeraldo (v. 3b), dovevano avere valore proverbiale se sono nominate insieme da Socrate, che nel dialogo platonico del *Fedone* confronta le parti superiori della terra con quelle inferiori, affermando che nell'iperuranio diaspro, sardio e smeraldo sono pietre «lisce, trasparenti e di colori più belli... pure e non corrose», mentre le pietre delle zone in-

feriori sono « rovinate dalla putredine e dalla salsedine..., le quali producono nelle pietre bruttezze e malattie »[1].

Come si vede dal testo di Platone, l'uomo antico metteva le pietre preziose in rapporto con il mondo superiore, forse perché non sapeva spiegarne colore, trasparenza, luminescenza, rifrazione, eccetera. Per l'uomo antico ogni pietra era non qualcosa di morto, ma aveva misteriosi poteri, come quello di tenere lontane malattie (medicina greca), di trasmettere sapienza all'iniziando (tradizione braminica), o di potersi trasformare in persone viventi (cfr. il mito di Deucalione e Pirra e il detto di Gesù in Mt 3,9 e in Lc 3,8). Anche per l'AT le pietre sono spesso in relazione con Dio perché, se da un lato i testi biblici polemizzano con il culto delle stele di pietra, tuttavia esigono che l'altare gerosolimitano sia di pietre non squadrate da mano umana, e che si innalzino pietre dove Dio si è manifestato (Gn 28, ad esempio) o per ricordare le sue opere portentose nella storia (Gs 4, eccetera). Tutto questo aiuta noi che siamo sensibili solo al valore estetico o venale delle pietre preziose a capire perché Giovanni non trovi altro per alludere all'aspetto di Dio se non il diaspro e il sardio.

È comunque solo « in spirito », lo spirito dato ai profeti[2], che Giovanni può inoltrare nel cielo il suo sguardo e poi tentare di dire ciò che è ineffabile. Anche qui, così come aveva fatto per la presentazione del « simile a figlio d'uomo », Giovanni descrive prima il mezzo campo (« Ed ecco: un trono »), poi il primo piano (« E sul trono uno era assiso ») e più oltre, in Ap 5,1, il primissimo piano (« E sulla destra di colui che era assiso sul trono vidi un rotolo »). L'elemento cui tende tutta la scena è proprio quello del primissimo piano, per cui tutto questo capitolo introduce all'azione che si svolgerà intorno a quel rotolo e a partire da esso.

[v. 4] Comincia qui la descrizione della corte divina. L'iterazione del termine *thronos* richiederebbe di tradurre: « Intorno al trono (vidi) ventiquattro troni », ma la traduzione di *thronous* con « seggi » consente di esprimere la differenza tra questi troni e il trono divino, per Giovanni di Patmos senza ombra di dubbio infinitamente superiore. Lo stare assisi sui propri seggi nonostante si trovino in presenza del gran re e le corone che portano sul capo significano che questi dignitari partecipano alla regalità divina: è la partecipazione al regno di Dio, di cui parlerà la pagina finale del libro: « Ed essi regneranno per i secoli dei secoli » (Ap 22,5). La veste bianca che indossano li accomuna, infine, al vincitore di 3,5, ai martiri di 6,11 e alla folla innumerevole di 7,9.13: nella beatitudine escatologica tutti saranno biancovestiti.

Il termine *presbyteros* è il comparativo di *presbys* (« vecchio, anziano »), e significa « più anziano », ad esempio in Omero, *Iliade* (« Le Erinni incalzano i più anziani », 15,204), ma il termine è poi passato a indicare gli anziani del popolo, i senatori che sedevano nella *boulē* della *polis* per il suo governo. Ovviamente, è il se-

[1] Platone, *Fedone* 110D-E. Quanto all'iride, come qui per Giovanni di Patmos è un'aureola intorno al trono di Dio, così per Aristotele è l'alone luminoso che avvolge i corpi celesti (*Meteorologia* 3,4 [373a].18). Luciano di Samosata infine dà un'idea vivace del suo colore, paragonandolo all'occhio verde iridescente delle piume del pavone (*Sulla casa* 11,15).

[2] Sulla formula *en pneumati*, cfr. qui il commento ad Ap 1,10, pp. 79-80.

condo significato quello che può aiutare a capire l'uso di *presbyteroi* qui, anche se, come dice la storia dell'esegesi, non è facile definire con precisione l'identità di questi ventiquattro personaggi. Non si tratta infatti dell'organismo governante di alcuna città, ma dei dignitari che fanno da decoro a un sovrano, presenziando e prendendo parte agli encomi cantati e alle prostrazioni del rituale di corte. Migliori traduzioni sarebbero allora con *presbiteri*, ma il termine ha per noi un significato qui non pertinente, o *seniori*, sulla scia degli antichi interpreti latini, ma il termine è desueto. La traduzione oramai corrente e inevitabile, nonostante sia un francesismo, è « Vegliardi »[3], termine che esprime la persistente forza ed energia nella seniorità.

Le funzioni che i ventiquattro Vegliardi svolgono nell'Apocalisse sono di due tipi. Innanzi tutto, spesso sono coinvolti in azioni liturgiche perché fanno prostrazioni al sovrano che siede sul trono (o all'Agnello) (Ap 4,10; 5,8.14; 11,16; 19,4), perché gettano le loro corone ai suoi piedi in segno di omaggio (4,10), perché suonano l'arpa e offrono incensi (5,8), intonano cantici o si uniscono a quelli della liturgia celeste (4,11; 5,9; 11,17), o li concludono con il canto dell'(Amen-) Alleluia (5,14; 19,4). In secondo luogo, qualcuno di loro singolarmente è talvolta nella funzione di *senior interpres*[4]: in 5,5 un Vegliardo annunzia la vittoria del « leone di Giuda » a Giovanni e un altro in 7,13-17 gli interpreta la visione della folla innumerevole.

Le caratterizzazioni e i ruoli dei ventiquattro Vegliardi non sono però di grande aiuto per la loro identificazione, in vista della quale non abbiamo che un indizio, come dice P. Prigent: quello del numero[5]. Si sono fatte allora le ipotesi che i ventiquattro Vegliardi rappresentino le ventiquattro ore del giorno o ventiquattro angeli, ventiquattro divinità astrali, ventiquattro profeti o santi dell'AT, ventiquattro martiri, o i ventiquattro littori di un magistrato. Ma tutto questo è poco convincente: i littori o le ore del giorno sono fuori dall'interesse di Giovanni, le divinità astrali sono casomai bersaglio della sua polemica, e il numero « 24 » non può essere gratuitamente chiamato in causa, ad esempio, circa profeti o santi o martiri. Molti interpreti escludono che si tratti di angeli, dal momento che mai gli angeli sono chiamati *presbyteroi*, mai sono rappresentati con corone o seduti su troni, e perché in Ap 5,11 Vegliardi e angeli sembrano non da identificare ma da distinguere. In base al numero « 24 » si chiamano in causa allora le ventiquattro classi sacerdotali di cui parla 1Cr 24,7-18, i ventiquattro agiografi dell'AT come sono evocati in *4Esdra* e da testi del *Talmud* e dei *Midrašim*, i ventiquattro dèi della mitologia babilonese o i dodici patriarchi dell'AT da sommare ai dodici apostoli di Gesù[6]. Ma le funzioni dei ventiquattro Vegliardi nell'Apocalisse sono cultuali e

[3] « Vegliardo »: etimologicamente, « vecchio autorevole e di aspetto venerando ».

[4] L'espressione è coniata da D. Aune, *Revelation 1 - 5*, p. 288, in analogia con *angelus interpres* cui spesso ricorrono i commentatori della letteratura apocalittica.

[5] P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 174.

[6] Per le ventiquattro classi sacerdotali, cfr. L.W. Hurtado, *Revelation 4 - 5 in the Light of Jewish Apocalyptic Analogies*, in *JSNT* 25 (1985) 114; W.J. Harrington, *Revelation* (SP 16), The Liturgical Press, Collegeville (MN) 1993, p. 79; R.D. Davis, *The Heavenly Court Judgment of Revelation 4 - 5*, University Press of America, Lanham (MD) 1992, p. 123. Per i ventiquattro agiografi dell'AT (*4Esdra* 14,44-45), cfr. P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 175. Per gli dèi babilonesi che, pri-

non sacerdotali, e d'altra parte l'interesse di Giovanni di Patmos per gli autori sacri dell'AT non è affatto evidente dal momento che non li nomina mai e nemmeno introduce i rimandi ai loro testi con le formule di citazione. Giovanni accosta invece le dodici tribù d'Israele e i dodici apostoli dell'Agnello in Ap 21,12-14. Il numero « 24 » è bensì da ricavare dalla somma di « 12 + 12 », ma molte volte, e in particolare proprio nella descrizione della Gerusalemme nuova, Giovanni chiede al lettore di fare calcoli numerici coinvolgendolo in una lettura creativa[7]. In altre parole, se Ap 21,12-14 chiede di sommare dodici tribù a dodici apostoli, Ap 4 probabilmente chiede invece di suddividere il numero « 24 » per ritrovarvi la stessa successione di dodici tribù anticotestamentarie e di dodici apostoli neotestamentari, così che i ventiquattro Vegliardi sembrano rappresentare la storia intera intorno al trono di Dio, signore della storia[8].

[**vv. 5-6a**] Ora l'autore descrive, con ritmo triadico, la scenografia contro cui si erge il trono divino: i fenomeni atmosferici, i sette spiriti, il mare. Il primo elemento della scenografia sono « lampi, fragori, tuoni ». Con l'aggiunta prima del terremoto e poi della grandine, questi fenomeni cosmici compariranno anche in Ap 8,5 (aggiunta del terremoto), in 11,19 (aggiunta della grandine), e in 16,18-21 (espansione sia di terremoto sia di grandine). Essendo messi in relazione con il trono divino, sono elementi teofanici (cfr. Es 19,16.18) più che atmosferici, e sono come il segno della presenza e della parola di Dio[9].

In secondo luogo, Giovanni parla dei « sette spiriti di Dio ». Menzionati già in Ap 1,4b, essi sono rappresentati qui come sette fiaccole ardenti e in 5,6, inviati in tutta la terra, saranno identificati con i sette occhi dell'Agnello. Il fuoco delle fiaccole parla dell'azione divina, gli occhi parlano della conoscenza senza ostacoli né diaframmi e, infine, il numero settenario parla della perfezione dell'azione di Dio, che agisce attraverso i sette angeli delle trombe e i sette angeli delle coppe, e del Cristo, che invia i sette messaggi alle sette Chiese e apre i sette sigilli del rotolo.

vati della loro divinità, devono rendere omaggio al vero Dio, cfr. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, p. 247; E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, pp. 54-56; E. Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, p. 186; R. Morton, *Glory to God and to the Lamb. John's Use of Jewish and Hellenistic / Roman Themes in Formatting his Theology in Revelation 4 - 5*, in *JSNT* 83 (2001) 96-97. Quest'ultima ipotesi sa di panbabilonismo ottocentesco e vorrebbe dei vinti, e non dei vincitori, a lodare Dio. Significativamente, per il numero « 24 » in H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. I-IV, *ad locum*, non ci sono rimandi all'AT né ai rabbini.

[7] Vedi qui il commento ad Ap 9,13-16; 12,3-4; 17,9-11; 21,15-21a, e soprattutto l'*Excursus 7. Calcolare il numero della Bestia, 666*, pp. 260-262.

[8] Così intendono, ad esempio, anche alcuni commentatori antichi, come Vittorino di Poetovio: « Sunt viginti quattuor patres duodecim apostoli et duodecim patriarchae » (SC 423, 4,3,9-10); Andrea di Cesarea: « La cosa migliore è interpretare i dodici *presbyteroi* come quelli che brillarono nell'antica (alleanza) e gli altri dodici come quelli che risplendettero nella nuova. Furono in onore, infatti, dodici patriarchi (nell'antica) e dodici apostoli nella nuova, e a questi il Signore promise di sedere su dodici troni » (PG 106,253D). Cfr. poi Walafrido Strabone, che invece dei patriarchi introduce dodici profeti: « Viginti quatuor seniores: duodecim prophetae, duodecim apostoli » (PL 114,718C). Per i dodici patriarchi e i dodici apostoli, cfr. D. Aune, *Revelation 1 - 5*, p. 314; G.K. Beale, *The Book of Revelation*, p. 322. Non tenendo conto del parallelo delle dodici porte e dei dodici fondamenti di Ap 21, P. Prigent (*L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 73) scrive: « Je reste convaincu qu'un auteur ne dit pas 24 quand il veut qu'on entende 2 x 12 ».

Se lampi, fragori e tuoni rappresentano la voce di Dio, e se terremoto e grandine rappresentano l'aspetto severo del suo agire, i sette spiriti sembrano rappresentare la sua azione plasmatrice e santificatrice che dà vita alle Chiese e produce grazia e pace in esse (Ap 1,4, vedi qui il commento, p. 61) e in tutta la terra (5,6).

Il terzo elemento è il mare, qui trasparente come cristallo perché purificato dalla vicinanza del trono di Dio, ma in Ap 20,13 ostile alla vita, dal momento che deve restituire i morti che teneva prigionieri, e in 21,1b non più presente, evidentemente perché negativo, nel cosmo rinnovato.

Cornice del trono divino sono dunque il risuonare della voce di Dio, i segni della sua azione santificatrice che si va esplicando in tutta la terra, e i segni della vittoria sulle forze negative del cosmo.

[vv. **6b-8a**] La difficile espressione *en mesǭ tou thronou kai kyklǭ tou thronou* va forse interpretata come: « Al centro (di ogni lato)[10] del trono e (tutt')intorno al trono ». Ai lati dunque del trono divino, e quindi ancora più prossimi a esso che non i ventiquattro Vegliardi, stanno quattro Viventi *(zǭa)*[11]. La loro descrizione dà molto lavoro all'interprete ed è anch'essa paradigmatica per capire come Giovanni di Patmos attinga abbondantemente ma anche molto creativamente, dall'AT[12]. I testi di riferimento di Giovanni sono due: quello della vocazione profetica di Ezechiele, in cui quattro Viventi circondano il carro della « gloria » divina che si manifesta al profeta in terra d'esilio (Ez 1,4-28), e quello della vocazione profetica di Isaia, dove un numero imprecisato di serafini attornia in volo il trono di Dio cantando il canto del « Tre volte santo » (Is 6,1-4).

Da Ez 1 Giovanni trae anzitutto la denominazione dei Viventi *(ḥayyōt*; LXX: *zǭa)*, il loro numero quaternario, le loro fattezze (leone, toro, uomo e aquila), e poi il particolare delle ali (cfr. Ez 1,6) e degli occhi disposti tutt'intorno (1,18). Ma le variazioni introdotte da Giovanni nell'immagine che Ezechiele aveva creato sono molte e profonde:

– varia il numero delle ali e la collocazione degli occhi[13];

– le quattro fattezze non sono contemporaneamente in ciascuno dei quattro Viventi, ma ognuno di essi ne ha soltanto una, essendo il carattere ibrido avvertito forse come poco confacente;

– la più radicale delle modificazioni giovannee è che i quattro Viventi non hanno il compito di muovere il carro divino (cfr. Ez 1,9.12.14.19-21), ma quello di essere assistenti al trono di Dio e, ancora di più, di cantare a lui incessantemente la liturgia celeste assieme ai ventiquattro Vegliardi, agli angeli e a tutte le creature.

[10] Cfr. M. Zerwick, *Analysis philologica, ad locum*, che scrive interrogativamente: « In media parte quattuor laterum? »; similmente, A. Wikenhauser, *L'Apocalisse di Giovanni* (NTC 9), Morcelliana, Brescia 1960 (Regensburg 1947¹), p. 79.

[11] Di per sé, *zǭa* potrebbe essere tradotto anche con *Animali*, ma la traduzione *Viventi* suona più confacente al contesto.

[12] Cfr., in questo volume, il commento ad Ap 1,17-19; 2,14, pp. 85-86; 114-115.

[13] Quanto agli occhi di cui sono pieni gli stessi quattro Viventi « davanti e dietro » e « intorno e dentro » (Ap 4,6.8) (non i cerchi delle ruote come in Ez 1, diversamente da Ez 10,12), cfr. gli occhi sparsi su tutto il corpo delle divinità mesopotamiche di secondo rango in O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst: eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1977, p. 270 (numeri 193-194).

Da Is 6 Giovanni di Patmos trae, invece, anzitutto il collegamento dei Viventi con il trono divino (6,1), il numero delle ali perché i serafini di Is 6,2 hanno sei ali, e infine soprattutto il ruolo dei Viventi nella liturgia celeste, in particolare il fatto che i serafini cantano il *Trisagion*. Ma Giovanni introduce profonde variazioni anche nell'immagine isaiana, perché:

– non parla di serafini ma di Viventi e tace la funzione delle ali che in Is 6 era quella di coprire la faccia e il corpo dei serafini in segno di rispetto per la santità divina;

– rielabora l'inno dei serafini modificando i titoli cosmici dati a Dio (non *kyrios sabaōth* come nella versione dei LXX, ma *kyrios ho theos ho pantokratōr*), e lascia cadere invece la proclamazione della sua gloria universale («Tutta la terra è piena della sua gloria»).

In conclusione, nel rappresentare i quattro Viventi l'autore dell'Apocalisse dipende principalmente da Ez 1 quanto ai dettagli, ma quanto alla loro funzione complessiva dipende da Is 6, perché come in Is 6 essi sono cantori della santità di Dio, rappresentato come re che governa il mondo dal suo trono. Resta da discutere quale possa essere l'identità dei Viventi. Anche qui, come già per i Vegliardi, gli elementi da tenere presenti sono le caratterizzazioni del loro aspetto, il loro numero e, si può aggiungere, la loro probabile collocazione.

Gli occhi (o le ali piene di occhi) su cui Giovanni di Patmos insiste a due riprese e che in Ez 1 servivano alle ruote per muoversi in ogni direzione, qui servono probabilmente per conoscere, invece, in ogni direzione. Ali e occhi sembrano essere dunque un elemento di universalità o totalità da collegare alla funzione dei Viventi. Un po' meno enigmatico sembra essere ciò che è detto delle loro fattezze. Il primo Vivente ha le fattezze del leone, e il leone è universalmente ritenuto il più forte degli animali selvatici. Il secondo Vivente ha le fattezze del toro, e il toro è il più forte degli animali domestici. Il terzo Vivente ha volto come d'uomo, e l'uomo è il più nobile di tutto il regno animale. Il quarto Vivente infine ha le fattezze dell'aquila, e l'aquila è il più forte dei volatili. Che Giovanni voglia sottolineare le caratteristiche tipiche dei quattro «animali» lo si ricava non solo dal fatto (trascurabile ma a suo modo indicativo) che l'aquila si libri in volo *(homoion aetō petomenō)* quasi a dire che un'aquila non è tale se non è in volo, ma soprattutto dal fatto che le quattro fattezze non sono ibridamente presenti in ognuno dei quattro esseri come in Ez 1, e che invece caratterizzano l'identità distinta di ognuno di essi. Quanto all'ordine di successione, Giovanni parte dalla foresta selvatica (leone), continua con l'ambiente domestico (bue, uomo) e finisce con il cielo (aquila)[14], coinvolgendo la totalità dei luoghi dove si manifesta la vita sia in linea orizzontale sia in linea verticale. L'essere umano non è al vertice ma al centro, perché al vertice ci sia il cielo, abitazione di Dio.

Se tutto questo parla di esseri che rappresentano il meglio del regno animale, il loro numero quaternario e la loro (probabile) collocazione ai quattro lati del trono divino (e cioè ai quattro punti cardinali) confermano il loro carattere co-

[14] Sia nell'ebraico sia nel greco di Ez 1 l'ordine è invece: uomo, leone, toro e aquila.

smico e universale che era forse già detto in qualche misura con il simbolismo degli occhi e delle ali piene di occhi. Avranno una funzione analoga i quattro lati della città escatologica, per la cui descrizione i quattro punti cardinali saranno esplicitati uno a uno. Tanto più che dei punti cardinali (o quattro angoli della terra) si parla anche in Ap 7,1 e 20,8, a dire l'interesse di Giovanni per le quattro parti del cosmo e per la sua totalità.

In conclusione, attorno al trono divino è tutta la storia del popolo di Dio rappresentata dai ventiquattro Vegliardi, ed è tutto il cosmo rappresentato invece dai quattro Viventi, per cantare la liturgia perenne del cielo.

[vv. **8b-11**] Fino a ora Giovanni di Patmos ha attirato l'attenzione del lettore sulla scenografia della sala del trono e sui dignitari della corte divina: ora descriverà l'incessante liturgia che con la parola e con i gesti vi viene celebrata. I tempi verbali che l'autore impiega per descrivere i momenti della liturgia sono un presente *(anapausin ouch echousin)* e poi tre futuri *(dōsousin, pesountai, balousin)*, e tale sequenza, leggermente illogica, sembra comportare che il canto del *Trisagion* e degli altri titoli (v. 8b, tempo presente) faccia da nota di fondo ad altri inni come quello che seguirà nel v. 11, e deve forse ribadire l'idea di una liturgia senza tempo, di per sé già evocata come tale nel « proclamano senza posa » e nell'espressione polare « giorno e notte ».

Come in *1Enoch* 39,12, anche qui il canto del « Tre volte santo » si ispira a Is 6, dove già ha valore di canto universale perché il Signore che si rivela a Isaia è seduto sul trono della sua regalità cosmica (Is 6,1), e dove è detto che la gloria riempie tutta la terra (v. 3). Tuttavia, qui il canto non è udito dal solo veggente, e risuona non nell'ambito ristretto del tempio ma nel cielo, a opera dei rappresentanti della storia e del cosmo. Il primo attributo divino che viene proclamato è quello della santità che da Dio è comunicata per partecipazione a chi gli è fedele (Ap 5,8 e *passim*), alla città eletta (11,2), agli angeli (14,10) e alla Gerusalemme escatologica (21,2 e *passim*), ma che in lui è intrinseca alla sua natura. La santità, affermata al superlativo per mezzo della triplice ripetizione di *hagios*, è il nucleo più « altro » e più misterioso del divino: è la sintesi indicibile di integrità, perfezione, splendore, incorruttibilità e potenza, di cui Dio è abisso infinito e sorgente diffusiva.

All'altra estremità del breve inno di Ap 4,8b ritorna l'espressione triadica che era comparsa la prima volta in Ap 1,4 (vedi qui il commento, p. 60) e che dice di Dio la presenza attiva ed efficace nel passato, nel presente e nel futuro. Al centro, tra proclamazione della santità e quella della presenza efficace, è detto chi sia il santo e il potente: è detto con tre titoli (il Signore, Iddio, il *Pantokratōr*) o, più probabilmente, con due titoli (il Signore Iddio, il *Pantokratōr*). Si è qui di fronte a tutt'un trattato *de Deo*: Dio è tre volte santo (v. 8b), è *kyrios* universale, è colui che tutto detiene e tutto può (v. 8c: *pantokratōr*), ed è infine colui che tutto è e tutto opera, in ogni coordinata del tempo e nell'eternità (v. 8d: *ho ēn kai ho ōn kai ho erchomenos*).

Il termine *pantokratōr* è sconosciuto ai testi letterari extrabiblici precristiani: si incontra soltanto in qualche iscrizione e nei papiri magici. Ricorre invece ben 191 volte nella versione dei LXX, nella quale rende quasi esclusivamente *ṣ'bā'ôt* (100 ricorrenze) oppure *šadday* (16 volte; ma limitatamente al libro di Giobbe), ri-

correndo poi in libri senza equivalente ebraico (17 ricorrenze in *2-3Maccabei*). Chiaramente di origine dotta[15], il termine greco servì dunque ai traduttori della versione dei LXX per rendere due termini che non avevano corrispondente in greco e che, arcaici, addirittura forse non erano più compresi. Nel NT, dato sempre a Dio[16], il titolo ricorre una volta in 2Cor 6,18 e poi 9 volte nell'Apocalisse. Giovanni di Patmos non aggiunge molto di nuovo al concetto di pienezza di potere che il titolo ha nella versione dei LXX, ma con esso esprime in qualche modo tutta la sua teologia della storia: per l'Apocalisse, Dio domina le forze del male, insidiose e temibili, riconducendo ogni cosa ai suoi piani, lui che nelle sue mani detiene ogni *(pan-)* potere (*-kratōr*, da *kratos*, « forza, dominio »).

Questo cantano i quattro Viventi incessantemente, e il loro canto diventa poi celebrazione corale. A essi si uniscono infatti i ventiquattro Vegliardi, che si gettano a terra e depongono davanti al trono di Dio le loro corone accompagnando i loro gesti con l'inno che celebra l'*axiōsis* divina. *Axios* ha la stessa radice di *agō*, *agomai* (« conduco, conduco a me, per me »), e parla dunque di un intrinseco valore che esige riconoscimento. L'usuale traduzione dell'aggettivo con « degno » è giusta solo se con il « Tu sei degno » si riconosce quello che Dio è, prima e senza di noi, e non nel senso che l'adoratore è giudice di Dio e gli attribuisce un qualche attributo che prima egli non aveva. Il v. 11b-c poi, nonostante tutta la sua oscurità, dice con chiarezza come sia l'opera della creazione quella che merita a Dio il triplice omaggio di gloria, onore e potenza.

La difficoltà di Ap 4,11b-c nasce dalla illogica successione per cui ciò che già era *(ta panta... ēsan)* fu poi creato *(kai ektisthēsan)*. Per superare l'ostacolo è difficile potersi richiamare a un solo codice in cui il *kai ektisthēsan* è omesso: così fa R.H. Charles che, poi, considera l'aoristo opera di un glossatore. Non ci si può richiamare neanche all'*eisin* di molti codici minuscoli (« Esistono e furono create ») che è chiaramente una *lectio facilior*. È difficile anche vedere qui uno *hysteron-proteron*, perché quella figura retorica anticipa al primo posto ciò che dovrebbe venire dopo, ma lo fa per amore di enfasi: qui il *kai ektisthēsan*, l'elemento più importante dal momento che il cantico celebra Dio proprio in quanto creatore, è quello che invece verrebbe retrocesso di dignità. Non resta che riferire il *dia to thelēma sou* all'*ēsan*, e intendere tutta la frase come affermazione dell'esistenza *ab aeterno* delle creature già nella volontà divina, esistenza che precedette l'atto stesso della creazione[17].

[15] C. Capizzi, *Pantokrator. Saggio di esegesi letterario-iconografica* (OCA 170), Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1964, p. 3, scrive: « *P[antokrator]* non è una di quelle voci con cui l'uomo esprime un'impressione, un'emozione, uno stato d'animo o un concetto primordiale... [è] un vocabolo che suppone nel suo coniatore e nel suo divulgatore una lunga esperienza linguistica e un progredito esercizio speculativo ». Cfr. poi W. Michaelis, *Kratos*, in GLNT, vol. V, p. 1004.

[16] A partire dal secolo V, il *Pantokratōr* è invece sempre il Cristo delle absidi bizantine o normanne come quelle di Hagios Loukas (presso Levadià, in Grecia), di Dafni (Grecia, a 9 chilometri da Atene, in direzione di Corinto), e rispettivamente di Monreale o Cefalù, in Sicilia.

[17] Il *dia* con l'accusativo reggerebbe il complemento di causa: così intendono H.B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, p. 75, e la traduzione della CEI del 1997 (« Per la tua volontà esistevano e furono create »). Il codice che omette *kai ektisthēsan* è l'Alessandrino, peraltro autorevole per il testo dell'Apocalisse (cfr. qui *Sezione introduttiva. Profilo storico-letterario*, p. 33). Hanno invece il

La liturgia del v. 11 sembra solo interrompersi, perché riprenderà in chiave cristologica in Ap 5,8, per poi spegnersi in 5,13-14, in cui Dio e l'Agnello ricevono congiuntamente l'omaggio e la lode di tutte le creature. Questo perché è la visione stessa del trono che si prolunga in quella del rotolo e della sua apertura, cui è finalizzata.

[5,1-5] Il secondo centro focale della grande visione di Ap 4-5 è dunque il rotolo che Giovanni intravede in mano a colui che siede sul trono. Quanto alla posizione del rotolo, di per sé ci si aspetterebbe che fosse espressa con «nella destra» *(en tę̄ dexią̄)*, e non con «sulla destra» *(epi tēn dexian)*. Da un lato, va detto però che lo *epi tēn dexian* di 1,20 («Le sette stelle che hai veduto sulla mia destra») è intercambiabile con lo *en tę̄ dexią̄* di Ap 1,16 e di 2,1 («Teneva nella destra sette stelle») e, dall'altro, che molti interpreti preferiscono la traduzione «sulla destra», perché formula addirittura più espressiva. Sulla palma della mano, infatti, il rotolo è offerto all'apertura e alla lettura, e tutta la scena è fin dall'inizio impostata dinamicamente, con buon istinto narrativo.

Il trapasso «cinematografico» dal primo piano (il trono) al primissimo piano (il rotolo) già dice l'importanza del rotolo, ma essa si ricava anche dal fatto che la mano, e soprattutto la mano destra, è simbolo sia di padronanza sia di azione efficace. Ciò che del rotolo deve attirare l'attenzione è però il contenuto e, ancor più, la sua sigillatura. Il fatto che sia insolitamente scritto «dentro e dietro» comporta una grande abbondanza di messaggi. La lettura sui due lati infatti è normale in un codice, ma è scomoda, se non proprio impossibile, invece in un rotolo: si ricorre alla superficie posteriore solo quando il testo è così abbondante che il *recto* non riesce a contenerlo. Il rotolo è sigillato con sette sigilli che ne impediscono la lettura come di più non si può. Le *sphragides* qui infatti non sono contrassegno di riconoscimento e di protezione come in Ap 7,3 e in 9,4 o di approvazione e autenticazione come in Gv 6,27, ma sono «chiusura, fermaglio». In greco *sphragizō* significa infatti «chiudo dentro, nascondo», come in Ap 22,10, in cui le parole del libro (negativamente) non sono da mettere sotto sigillo ma da pubblicare senza indugio, o come nelle *Eumenidi* di Eschilo, dove è detto che la folgore è rinchiusa *(esphragismenos)* nella casa degli dèi. Fra l'altro, lo Sfragidio sul monte Citerone era l'antro o nascondiglio delle ninfe[18].

Alla ricerca di una soluzione, un angelo *ischyros* entra in scena con un solenne proclama *(kēryssonta)*[19]. L'aggettivo *ischyros* ha le sfumature di «forte, vigo-

presente *eisin* il maiuscolo P di Sanpietroburgo, i minuscoli 1854, 2050, 2344 e i molti manoscritti greci che concordano con il testo di Andrea di Cesarea, oltre che la versione Sahidica ed Etiopica. Risolvono la difficoltà con l'*hysteron-proteron* D. Aune, *Revelation 1 - 5*, p. 312, e la traduzione della CEI del 1971: «Furono create e sussistono».

[18] Eschilo, *Eumenidi* 828; Pausania, *Descrizione della Grecia* 9,3,9.

[19] Quella del *kēryx* era nel mondo greco-romano una figura pubblica, ufficiale, di rilevanza giuridica. A quel compito era chiamato chi aveva una voce forte e stentorea, perché la cosa più importante era che egli si facesse udire nelle piazze, nei teatri, nei tribunali, nelle assemblee pubbliche a grande concorso di folla e nei luoghi a grandi dimensioni, così che tutti da quel momento fossero giuridicamente responsabili di fronte alla disposizione o alla legge notificata in quel modo.

roso, robusto, potente, autorevole, grande» ed è di solito tradotto con «forte» ma, essendo senza scopo qui la forza fisica, «possente» è traduzione migliore dal momento che riassume tutte le sfumature di significato di *ischyros* e con il suo sapore arcaico conviene più di altri termini a un personaggio celeste. Il proclama dell'angelo di Ap 5,2 e poi soprattutto il pianto di Giovanni di Patmos del v. 4 danno espressione drammatica a ciò che c'è di inquietante nell'impenetrabilità del rotolo divino. L'angelo chiede chi mai in cielo, terra e inferi sia degno di aprire i sigilli del rotolo, ma in cielo, in terra e negli inferi non si trovò alcuno che fosse capace di aprire i sigilli del rotolo, dice l'autore con enfatiche ripetizioni (5,2-3). Il contenuto del rotolo riguarda dunque gli abitanti di tutte le zone del cosmo. D'altra parte, però, nessuno è in grado di portarlo a conoscenza: nessuno degli spiriti celesti, nessuno degli esseri umani, nessuno dei grandi eroi o profeti del passato. Poiché la prospettiva è sbarrata e poiché la storia degli uomini e il suo senso resteranno avvolti nella tenebra più fonda, Giovanni esprime allora lo smarrimento di tutti con il suo pianto (v. 4).

Il pianto è di solito ambientato sulla terra, la valle di lacrime di cui parla la *Salve regina*. Qui invece è sorprendentemente ambientato in cielo: nel luogo della gioia inalterabile! È poi espresso con un verbo all'imperfetto *(eklaion)* e con un avverbio di modo e quantità *(poly)* che insieme parlano di un pianto prolungato e inconsolabile: «Facevo un gran piangere *(eklaion poly)*». Ma soprattutto il pianto non è detto con il verbo greco *dakryein*, bensì con il verbo *klaiein*. *Dakryein*, da cui per evoluzione fonetica viene *lacrima*, descrive un dolore intimo che si esterna appunto nelle lacrime e che nel NT è impiegato solo per il pianto di Gesù alla tomba dell'amico Lazzaro (Gv 11,35). Il secondo invece significa «piangere singhiozzando e gridando, piangere per le percosse o per i maltrattamenti», ed è il verbo del lamento funebre (Mc 5,38-39; Ap 18,11.15.19) accompagnato dai riti del lutto (Lc 7,32; 8,52; Gv 11,31.33), o dagli ululati (*klaiein, ololyzein, alalazein*, Gc 5,1; Mc 5,38) e dal gesto del percuotersi la testa o il corpo per il grande dolore (Ap 18,9). Giovanni di Patmos è dunque sconvolto fino al singhiozzo e accompagna il suo pianto con lamenti, grida e gesti di dolore[20]. Il suo pianto poi è molto più che personale: nella sua reazione coinvolge quanto meno le Chiese cui scrive, ma non si sbaglia a dire che è come se piangessero cielo, terra e inferi, tutti ugualmente incapaci di spingere lo sguardo nella volontà di Dio che li riguarda e, dunque, tutti lasciati a se stessi, senza luce. Si può allora dire che, se non si dà un giusto rilievo a questo pianto, ci si preclude la comprensione di tutto il ciclo del rotolo.

Ma c'è chi aprirà il rotolo. Uno dei ventiquattro Vegliardi lo annunzia a Giovanni (Ap 5,5) in linguaggio in parte anticotestamentario e in parte volutamente metaforico. Il rimando anticotestamentario è alla benedizione di Giuda da parte di Giacobbe morente e alla promessa a lui di vittoria sui nemici: «La tua mano sarà sulla cervice dei tuoi nemici... un giovane leone è Giuda» (Gn 49,8-12). Nella benedizione di Gn 49 il leone è Giuda stesso o tutta la sua tribù ma, ottenuto il rimando alle promesse patriarcali, l'autore rielabora l'immagine in termini di messiani-

[20] Alcuni testimoni del testo (il maiuscolo 046, i minuscoli 1006, 1841, 2351, tutte le versioni latine e Cipriano di Cartagine) esplicitano il pronome *egō* per dare più forza al «piangevo».

smo individuale scrivendo: « Il leone, [quello nato, venuto] dalla tribù di Giuda». Glielo consentiva dopotutto il seguito della benedizione, la quale preannunziava a un singolo discendente di quella tribù lo scettro e il bastone del comando (Gn 49,10). L'espressione «radice/virgulto di David» *(he rhiza Dauid)* non si trova nell'AT[21] né nel NT, se non qui e in Ap 22,16, e tuttavia rimanda abbastanza chiaramente a «radice di Iesse» *(rhiza [tou] Iessai)* di Is 11,1.10 (cfr. Rm 15,12): anche qui dunque il messianismo è meglio messo a fuoco perché il genitivo «di David» ha risonanze messianiche molto più avvertibili che non «di Iesse». I due titoli si completano a vicenda: menzionando le tribù, il primo ambienta il Cristo nel popolo mentre, menzionando Davide, il secondo richiama la componente regale e profetica del messianismo.

Il Messia, prima descritto con le allusioni anticotestamentarie di Gn 49 e Is 11, è poi presentato come colui che «ha vinto». Il rimando è certamente alla promessa di Gn 49 e ancor più alla vittoria pasquale, ma non è formulato né nei termini anticotestamentari né in quelli tradizionali ed espliciti del *kērygma*. E allora non può non meravigliare il fatto che anche questa presentazione del Cristo sia fatta attraverso libere allusioni, così come già quella di Ap 1,13-16 e come la presentazione di Dio in Ap 4. È come se Giovanni di Patmos sentisse il bisogno di abituare a poco a poco il proprio occhio e quello dei lettori alla luce soverchiante del mistero di Dio e del suo Cristo.

[vv. 6-7] Dopo le parole del Vegliardo, viene la visione di Giovanni. L'oggetto della visione è con enfasi ambientato, a dire il vero in modo non poco confuso, al centro di tutto *(en mesǭ... kai en mesǭ)*. Per essere comprensibile il primo «in mezzo a» *(en mesǭ tou thronou)* sembra dover significare intima relazione più che collocazione spaziale, perché non ha molto significato dire che qualcuno è in mezzo al trono su cui è stato detto che è assiso il sovrano dell'universo e perché in Ap 5,7 si dice che poi l'Agnello si avvicina *(ēlthen)*. A meno che il succedersi di *en mesǭ...* e di *kai en mesǭ* (unica ricorrenza nel NT) non si debba spiegare come calco della costruzione ebraica *ben... ûben* con cui l'ebraico indica lo spazio intermedio tra due elementi. Giovanni dunque vedrebbe l'Agnello tra il trono e i quattro Viventi da una parte e i ventiquattro Vegliardi dall'altra[22].

Là dunque, al centro della sala del trono, Giovanni di Patmos vede un agnello. Esso è «ritto, come ucciso». Poiché chi è ucciso non può essere ritto, chi traduce deve aggiungere la congiunzione «e»: «Vidi un agnello, ritto (e) come ucciso». Dopotutto, il «come» *(hōs)* dice che l'agnello ha i segni dell'uccisione, ma dice anche che non è più nello stato di morte. L'agnello dunque si erge su se stesso pur essendo stato ucciso, così che ancora una volta Giovanni parla con linguaggio non tradizionale, questa volta del centro stesso del *kērygma* cristiano, del Cristo morto e risorto. Ora che l'identificazione dell'agnello con il Cristo dell'annunzio cristiano è sufficientemente precisa, l'autore aggiunge di suo, secondo l'espediente lette-

[21] Cfr. comunque Sir 47,22: « Diede a Davide una radice » *(edōke... tǭ Dauid ex autou rhizan)*. Il termine *rhiza* ha ebraicamente il significato di « germoglio » che spunta dalla radice, come nel greco di Is 53,2; Dn 11,7; 1Mac 1,11.

[22] F. Delitzsch retrotraduce infatti: *ben hak-kisse' wᵉ'arba' ha-ḥayyôt ûben haz-zᵉqēnîm*.

rario del canto di descrizione[23], altri tratti che noi diremmo cristologici: l'agnello ha sette corni e sette occhi. I sette occhi sono interpretati dallo stesso Giovanni di Patmos come i sette spiriti che Dio invia su tutta la terra. Essendo l'occhio l'organo della vista, non si vede bene come lo Spirito o gli spiriti di Dio vedano o siano gli strumenti della visione tanto del Cristo quanto di Dio. Forse bisogna allora sdoppiare l'immagine e interpretare separatamente prima i sette occhi come strumento di onniscienza, e poi i sette spiriti come azione provvidenziale di Dio « per tutta la terra ». I sette corni non sono spiegati da Giovanni ma sono più facilmente interpretabili: dal momento che nel corno si concentra la possibilità di difesa e di attacco dell'animale sia domestico che selvatico[24], l'agnello è forte sette volte, e cioè senza misura, essendo la sua potenza certamente quella della sua pasqua.

Poi finalmente l'agnello entra in azione, avvicinandosi al sovrano assiso sul trono (v. 7). Il verbo di moto (« venne ») fa pensare che l'agnello si trovasse a distanza dal trono, e non proprio in mezzo a esso, come (forse) diceva il v. 6. Il verbo « prese » presuppone « il rotolo » quale complemento oggetto, come dice in termini espliciti la frase che segue (v. 8), così che il sorprendente uso assoluto del verbo deve evocare, con la sua imprecisione, molto di più che non il prelevamento di un oggetto.

L'agnello, o meglio l'Agnello, oggetto della visione di Giovanni di Patmos, è dunque centrale nella visione di Ap 4-5, insieme con il sovrano che è assiso sul trono: l'immagine del sovrano costituisce lo sfondo statico e problematico (attraverso il rotolo sigillato) della scena, mentre l'Agnello è l'elemento dinamico e il protagonista risolutore.

Quanto all'immagine zoomorfica dell'Agnello[25], essa ha nell'Apocalisse almeno cinque caratterizzazioni:

1) La *componente messianica*: egli è leone della tribù di Giuda e germoglio di Davide (Ap 5,5); egli riceve dalla mano di Dio il compito di rivelare i suoi piani e di realizzarli (5,7): di fatto vincerà gli avversari di Dio e si imporrà su di loro come « Re dei re e signore dei signori » (17,14).

2) Il *carattere fondante della pasqua*: l'Agnello è ritto ma appare come ucciso (Ap 5,6), lui che davvero è stato ucciso (5,9), che con la sua morte ha conquistato un popolo a Dio (5,9) e ha inaugurato regno e sacerdozio (5,10), lui il cui sangue è redentore (5,9), purificatore (7,14), e vittorioso (12,11). Questa potenza della sua pasqua si esplica sia nella storia sia nell'escatologia.

3) L'*esercizio della potenza pasquale nella storia*: l'Agnello agisce a beneficio di cielo, terra e inferi, e cioè a beneficio di generazioni passate, presenti e future (cfr. Ap 5,2-5), lui che con il suo sangue ha riscattato una folla innumerevole

[23] Sui canti di descrizione, cfr. qui *Sezione introduttiva. Profilo storico-letterario*, p. 42.

[24] Cfr., ad esempio, i corni del bufalo in Nm 23,22 e in 24,8; Sal 22,22; Dt 33,17; del bue in Es 21,28, e del montone in Ez 34,21; Dn 8,3-4.

[25] Per l'alternativa tra *arnion*-montone (con valore di *Herrschaft*) e *arnion*-agnello (con valore di *Opfer*), cfr. O. Hofius, *« Arnion »-Widder oder Lamm? Erwägungen zur Bedeutung des Wortes in der Johannesapokalypse*, in *ZNW* 89 (1998) 272-281. Per O. Hofius nell'Apocalisse il termine significa « agnello pasquale » e non « montone », per il qual significato nella letteratura giudaico-cristiana o fuori da essa « ... gibt es bislang keinen einzigen Beleg » (*Ibid.*, p. 279).

da ogni tribù e popolo, come la liturgia celeste celebra senza posa; e ora i sette spiriti che sono i suoi sette occhi sono inviati in tutta la terra (5,6). La potenza pasquale dell'Agnello nella storia ha almeno una *triplice componente*.

– Anzitutto, una componente *profetico-rivelativa*: la vittoria pasquale fonda la sua *axiōsis* circa il rotolo divino di cui è l'unico a sapere rivelare il contenuto (Ap 5,5.9) e di cui, di fatto poi, apre i sigilli l'uno dopo l'altro (6,1 - 8,1).

– In secondo luogo, una componente di *leadership-sequela*: l'Agnello ha avuto al suo seguito i dodici apostoli (21,14) e guida le primizie dei redenti che lo seguono ovunque vada (14,1.4), egli che è il Mosè del nuovo esodo (15,3), egli che ha al suo seguito i chiamati-eletti-fedeli (17,14).

– Infine, ha una componente *guerresca e di vittoria*: l'Agnello scatenerà la sua ira (6,16-17), porterà i martiri alla vittoria contro il Drago per mezzo del suo sangue (12,11), combatterà contro la Bestia e contro i suoi complici vincendoli, perché egli è «signore dei signori e re dei re» (17,14).

4) *L'esercizio della potenza pasquale nell'escatologia*: l'Agnello celebra le nozze escatologiche (Ap 19,7.9; 21,9); detiene i libri del giudizio (13,8; 21,27); si fa pastore escatologico della folla innumerevole verso le acque di vita (7,17); è alla sorgente d'acqua di vita (22,1); è tempio escatologico (21,22); è lampada che nella Gerusalemme escatologica rende superflui sole e luna (21,23); nell'escatologia riceve l'adorazione dei redenti (7,9) e l'omaggio dei cantici della liturgia eterna (7,10), ma soprattutto regna con Dio sullo stesso trono per i secoli dei secoli (22,35).

5) La *componente eulogica*: l'Agnello è celebrato dai cantici della corte celeste, che proclama la sua opera di rivelazione e di salvezza (Ap 5,9-10.12); equiparato a Dio (6,16-17; 7,9), l'Agnello è fatto oggetto unitamente a Dio del medesimo omaggio della corte celeste (5,13; 7,10).

I modelli della tradizione giudaico-cristiana da cui si fa derivare la figura dell'Agnello, per le caratterizzazioni appena elencate, sono:

– il *probaton* condotto al mattatoio *(epi sphagēn)* e l'agnello *(amnos)* muto davanti a chi lo tosa, ai quali è paragonato il servo di *'Ădōnāy* in Is 53,7, il quale avrà in eredità molti, quelli per i quali fu messo a morte (v. 12). In Is 53 gli elementi di contatto con l'Agnello dell'Apocalisse sono: la radice *sphag-* (cfr. *hōs esphagmenon* di Ap 5,6.9.12); l'esito positivo oltre la morte sia per se stesso sia a beneficio di altri; la comparazione («*come* un agnello», non la realtà) dell'*amnos*-agnello (ma non *arnion*)[26];

– il *probaton* pasquale preso di fra agnelli o capri *(apo tōn arnōn kai tōn eriphōn)* che sarà ucciso *(sphaxousin)* e con il cui sangue *(haima)* gli israeliti segneranno gli stipiti delle porte per salvare i loro primogeniti dallo sterminatore (Es 12,5.7.13)[27]. Qui gli elementi di contatto con l'Agnello dell'Apocalisse sono

[26] Sono sostenitori di questa interpretazione J. Jeremias, *Pais theou*, in GLNT, vol. IX, p. 399; J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse* (BT III/6), Desclée, Paris 1965, pp. 24 e 26 (quando parla dell'agnello pasquale, Giovanni di Patmos ha in mente Is 53, che è una delle rare profezie dell'AT su cui può basarsi il binomio neotestamentario di morte-risurrezione).

[27] Per l'*arnion* dell'Apocalisse come agnello della pasqua ebraica, cfr. T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (TU 85), Akademie Verlag, Berlin 1971, pp. 44-47 («Die Apc wahrscheinlich an das Passalamm denkt»), e P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, pp. 191-192.

l'immagine dell'agnello (*probaton apo tōn arnōn*, ma non *arnion* al diminutivo e al singolare), l'uccisione dell'agnello detta con il verbo *sphazein* (ma comandata dal Signore a Israele, e senza valore espiatorio), il sangue dell'agnello che salva (i primogeniti d')Israele;

– gli agnelli dei due olocausti quotidiani *(amnoi... thysian eis osmēn euōdias)*, l'uno del mattino e l'altro del tramonto, di cui parlano, ad esempio, Es 29,38-42 e Nm 28,1-8[28]. I punti di contatto con l'Agnello dell'Apocalisse sono *amnos* (non *arnion*) e il carattere sacrificale, ma non quello espiatorio: sacrificio espiatorio quotidiano era quello di un giovenco (Es 29,36-37);

– questo o quel condottiero vittorioso della storia di Israele che in *1Enoch* 89-90 è presentato come « pecora » o « pecora che è guida delle pecore / signore delle pecore »[29]; o ancora l'agnello che nel *Testamento di Giuseppe* 19,8 viene da una vergine e vince tutte le bestie che lo assalgono. I punti di contatto con l'Agnello dell'Apocalisse sono l'immagine della pecora o agnello e la loro *leadership* sulle altre pecore per alludere a un condottiero combattente e vittorioso;

- l'*amnos tou theou* di Gv 1,29.36 (non *arnion*), di cui è difficile accertare l'ascendenza anticotestamentaria.

Di fronte a tante possibili derivazioni ogni scelta è difficile. P. Prigent, che poi opta per la derivazione dall'agnello pasquale, inclina a escludere Is 53,7 perché l'idea di morte-risurrezione potrebbe venire dal *kērygma* cristiano senza passare per il servo di *'Ădōnāy*. Ma l'argomento di P. Prigent si può estendere a tutti i punti di contatto segnalati sopra. Anche la *leadership* dell'Agnello o il suo carattere guerresco di combattente contro il Drago-satana e contro i suoi complici, che sono i tratti più sorprendenti di tutta l'immagine, possono venire dal rapporto di Gesù con gli apostoli (e discepoli) cui si allude, ad esempio, in Ap 21,14 (« I dodici apostoli dell'Agnello ») e rispettivamente dagli esorcismi di cui parlano i sinottici. Bisogna, da un lato, ricordare che, come si è già visto, Giovanni di Patmos non cita mai letteralmente testi o immagini senza rielaborarli creativamente, né cita esplicitamente un solo testo anticotestamentario, preferendo costruire un'immagine nuova con dettagli e ingredienti di più testi[30]. Dall'altro, bisogna riconoscere che l'intera Apocalisse e la figura dell'Agnello, in particolare, sono affollate di tratti provenienti dall'esodo, non ultimo quello di Ap 15,3 (« Il cantico di Mosè e il cantico dell'Agnello »). Il riferimento di fondo potrebbe essere dunque quello all'agnello salvatore dell'esodo, nel quale Giovanni potrebbe avere integrato tratti da qualcuno degli altri testi passati in rassegna[31]. Come sempre, anche a proposito

[28] Per l'agnello dell'offerta quotidiana, cfr. P. Stuhlmacher, *Das Lamm Gottes. Eine Skizze*, in *1900th Aniversary* [sic] *of St. John's Apokalypse. Proceedings of the International and Interdisciplinary Symposium (Athens-Patmos, 17-26 September 1995)*, Athens 1999, pp. 115-129 (« Leichter vom Tamidopfer her zu verstehen als unter Bezug auf das Passalamm »).

[29] *1Enoch* 89,17 presenta come pecora Mosè; Samuele in *1Enoch* 89,41; Saul in *1Enoch* 89,42; Davide in *1Enoch* 89,45; Salomone in *1Enoch* 89,48; i profeti in *1Enoch* 89,51 e in 89,53; inoltre, presenta come « pecora, guida delle pecore / signore delle pecore » Davide in *1Enoch* 89,46; Salomone in *1Enoch* 89,48.

[30] Vedi qui il commento ad Ap 2,14 e 4,6b-8a, pp. 114-115; 140-141.

[31] È questa l'opzione interpretativa più frequente: cfr. T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, p. 46; M. Hasitschka, *« Überwunden hat der Löwe aus dem Stamm Juda » (Offb 5,5)*.

dell'Agnello, Giovanni sarebbe dunque fedele alla tradizione e grande estimatore di essa, e tuttavia sempre libero, creativo e originale.

La scena in cui l'Agnello prende in consegna il rotolo dalla mano di Dio è stata interpretata come scena di investitura sul modello della cerimonia d'accessione al trono di un nuovo sovrano. Tale cerimonia prevedeva la consegna del simbolo (che significava l'elevazione allo *status* regale), la presentazione al consiglio di corte, e infine l'accessione al trono stesso. In Ap 5 l'innalzamento dell'Agnello sarebbe narrato nelle parole del Vegliardo del v. 5 circa la sua vittoria; la presentazione sarebbe nella descrizione dell'Agnello del v. 6 oppure nella liturgia di 5,8-14, e la presa di possesso sarebbe nell'*eilēphen* del v. 7, che nel suo uso assoluto esprimerebbe molto più che la sola ricezione del rotolo. Nel preteso rito di intronizzazione di Ap 5 il simbolo regale sarebbe dunque il rotolo, ricevere in consegna il quale significherebbe acquisire il dominio sugli eventi di cui parla[32]. Ma tutto questo non interpreta adeguatamente il testo di Ap 5. In Ap 5, ad esempio, non è presente l'idea d'accessione al trono, perché in 5,13 il sovrano che siede sul trono è accuratamente distinto dall'Agnello. In Ap 5, inoltre, è assente l'affermazione di un preteso cambio di dignità per il Cristo, come si trova ad esempio in Fil 2, uno dei testi neotestamentari di intronizzazione portati come paralleli.

Quello che, al contrario, in Ap 5 è celebrato è il possesso precedentemente acquisito della dignità *(axiōsis)*. L'*axiōsis* va distinta dalla capacità *(hikanotēs)* di cui è il presupposto. L'Agnello insomma è in grado d'aprire il libro *(hikanos)*, non per il fatto di venire ora investito di dignità regale, ma per la dignità che previamente gli appartiene a partire dalla sua vittoria (*enikēsen ho leōn ktl*, Ap 5,5) pasquale (*axios ei... hoti esphagēs ktl*, 5,9). Infine, la lunga lista raccolta da W.C. van Unnik di testi giudaici, ellenistici e cristiani documenta come il vocabolario dell'*axiōsis* ricorra nei racconti di rivelazioni divine per dire che libri sacri ed esoterici non debbono essere alla portata di chiunque, ma solo di chi è stato provato e iniziato, o comunque trovato degno[33]. Quella dignità rende l'Agnello capace non tanto d'esercitare un qualche potere di dominio, quanto invece di prendere il libro e di

Funktion und Herkunft des Bildes vom Lamm in der Offenbarung des Johannes, in *ZKTh* 116 (1994) 487-493; R. Infante, *L'Agnello nell'Apocalisse*, in *VetChr* 32 (1995) 321-338: «Un siffatto Agnello non è assimilabile ad alcuna delle precedenti immagini di agnello diffuse nel giudaismo biblico ed extrabiblico... Ciò di cui assolutamente lo sfondo apocalittico non rende ragione è il patire e la morte del Messia di matrice tipicamente cristiana e non riconducibile alle attese giudaiche» (*Ibid.* 337); «Tutti i possibili riferimenti e immagini antecedenti aiutano a comprendere aspetti parziali e secondari, ma non esauriscono la ricchezza di questo titolo-immagine» (*Ibid.* 338). N. Hohnjec, *Das Lamm, «to arnion». in der Offenbarung des Johannes. Eine exegetisch-theologische Untersuchung* (dissertazioni), Pontificia Università Gregoriana, Roma 1980, passa in rassegna i precedenti possibili nell'AT, nell'apocalittica e nel NT, ma conclude affermando la forte originalità di Giovanni di Patmos nel creare la figura cristologica dell'Agnello.

[32] Così, ad esempio, T. Holtz (*Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, p. 31) e J. Roloff (*Die Offenbarung des Johannes* [ZB.NT 18], Theologischer Verlag, Zürich 1984, p. 76), che chiamano il rotolo *Symbol der Erhöhung* e rispettivamente *Symbol der Weltherrschaft*. Altri sostenitori della tesi sono J. Comblin, H. Kraft, G.R. Beasley-Murray e J. Sweet.

[33] W.C. van Unnik, *«Worthy is the Lamb». The Background of Apoc 5*, in P. Bonnard e altri (edd.), *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux*, Duculot, Gembloux 1970, pp. 445-461. Fra l'altro, il tema del trono del Cristo ricorre altrove (Ap 3,21; 7,17; 22,3), ma qui è assente.

aprirlo. Di fatto l'Agnello, preso in consegna il rotolo sigillato dalla mano del sovrano, invece che sedersi sul trono e governare, apre i sigilli del rotolo, l'uno dopo l'altro fino all'ultimo. In Ap 5 dunque niente fa del rotolo un simbolo di dignità regale come sarebbe uno scettro o una corona, e, nonostante l'importanza della presa in consegna del rotolo da parte dell'Agnello, il testo dell'Apocalisse pone un'enfasi ben maggiore sulla successiva apertura dei suoi sigilli, già nella scena della consegna, ma soprattutto in Ap 6,1 - 8,1, cosicché esso è un libro che in modo del tutto realistico deve essere aperto perché se ne possa prendere visione.

[**vv. 8-14**] Ora riprende la liturgia che era stata interrotta. Le due parti di essa hanno in comune il tema dell'*axiōsis* nei cantici di Ap 4,11 da una parte e di 5,9-10 e 5,12 dall'altra, anche se il primo celebra ciò che ha fatto Dio nella creazione e invece i secondi ciò che il Cristo ha fatto nella redenzione e ciò che ora farà per rivelare il messaggio del rotolo sigillato.

La liturgia ricomincia dal canto dei Viventi e dei Vegliardi (Ap 5,9-10) che erano stati gli esclusivi protagonisti dei cantici e dei gesti di 4,8-11, ma poi si estenderà a cerchi concentrici prima alle miriadi e migliaia di angeli (5,11-12), e poi a tutte le creature di cielo, terra, inferi e mare (v. 13), per concludersi ritornando all'Amen e alla prostrazione rispettivamente dei quattro Viventi e dei ventiquattro Vegliardi (v. 14). I Viventi e i Vegliardi hanno cetre e coppe colme delle preghiere dei santi[34]. Il valore delle preghiere è stranamente espresso con la loro materializzazione: sono infatti contenute in un vaso e sono percepibili ai sensi della vista e, come profumi, dell'odorato[35]. Poiché le cetre certamente accompagnano il canto, devono accompagnare la liturgia probabilmente anche le molte e fragranti preghiere dei santi che colmano le coppe. Alla liturgia del tempio celeste si unisce dunque la voce degli uomini e delle donne della storia.

Il canto dei Viventi e dei Vegliardi è nuovo *(kainos)*, come quello di cui parlano molti salmi, perché nuovo e di grande rilievo è l'evento che l'inno intende cantare, e cioè l'apertura dei sigilli del rotolo. Quest'opera nuova è in relazione con la morte redentrice del Cristo («perché fosti ucciso»), di cui esplicita una ulteriore potenzialità. Se poi in Ap 5,3 erano interessate all'apertura dei sigilli tutte le zone del cosmo, qui lo sono più in particolare i redenti che dall'Agnello hanno ricevuto dignità regale e sacerdotale e che sono destinatari del suo intervento.

Il verbo con cui si parla della redenzione operata dall'Agnello è il verbo *agorazein*. Nel greco extrabiblico quel verbo ha significati solo profani: per i greci *agorazein* significa «frequentare la piazza, stare in piazza, vagabondare in piazza»[36], oppure «prendere parte ai pubblici affari» e «prendere la parola nel foro e farvi un'arringa», oppure ancora «comprare, trafficare»[37], perché l'*agora* era

[34] Autori come W. Bousset, H.B. Swete, R.H. Charles, E.-B. Allo, E. Lohmeyer, J. Behm, e R.L. Thomas (*The Imprecatory Prayers of the Apocalypse*, in *BS* 126 [1969] 125-126) vedono nella mancata concordanza tra *thymiamatōn* (neutro) e *hai* (femminile) un'attrazione del femminile *proseuchai*.

[35] Sono piene di profumi (di una miscela di tredici diversi profumi) le coppe di cui parla circa 12 volte Nm 7 (vv. 14.20.26, eccetera).

[36] Aristofane, *I cavalieri* 1373 («Nessun ragazzo dovrà bighellonare nell'agora»).

[37] Erodoto nota con sorpresa che in Egitto non gli uomini ma «le donne frequentano l'*agora* e vendono al minuto» (*Le storie* 2,35).

luogo di mercato. Anche nella versione greca dei LXX *agorazein* non ha il significato di «riscattare», che i greci esprimevano invece con *(ap-)eleutheroō* («rendo libero», cfr. poi *[ap-]eleutherōsis*, *[ap-]eleutherōma*, «affrancamento»). Raramente il riscatto era detto anche con *ex-agorazein*, che di *agorazein* è il composto «completivo»[38]: Diodoro Siculo usa *exagorazein* per dire che un cavaliere romano riscattò una schiava[39]. Nel NT *agorazein* ed *exagorazein* ricorrono in senso soteriologico in Paolo (*agorazein* in 1Cor 6,20 e 7,23; *exagorazein* in Gal 3,13 e 4,5), in 2Pietro (*agorazein*, 2,1), e nell'Apocalisse. In Ap 14,3 i redenti sono stati riscattati «dalla terra», e in 14,4 «dall'umanità» per essere messi sotto la signoria di Dio e del suo Cristo («per Dio e per l'Agnello»). Questo è ancora più evidente qui, in Ap 5,9, dove si dice che il Cristo ha riscattato i redenti «per il nostro Dio da ogni tribù, lingua, popolo e nazione» e dove si aggiunge che i redenti sono stati resi «regno e sacerdoti»: come sacerdoti renderanno lode e adorazione a Dio, e come re costruiranno con lui il suo regno nella storia.

I precisi riferimenti all'opera redentrice dell'Agnello sono ripresi anche nel cantico degli angeli, che, in numero iperbolicamente sterminato, prolungano la celebrazione della sua *axiōsis*. Ciò di cui qui l'Agnello è degno non è quello che farà, come era nel canto dei Viventi e dei Vegliardi (v. 9), ma ciò che è giusto gli sia offerto in omaggio, come nel canto rivolto a Dio in Ap 4,11. Là Dio era riconosciuto degno di un omaggio triplice (gloria, onore, potenza) e qui, in 5,12, l'Agnello è riconosciuto degno invece di un omaggio settuplice: i primi quattro omaggi riconoscono quello che l'Agnello è o possiede (potenza, ricchezza, sapienza, forza), mentre gli ultimi tre dicono ciò che a lui devono i redenti (onore, gloria e benedizione). Probabilmente non hanno particolare significato né la quantità degli omaggi – quasi che l'Agnello potesse essere degno di un omaggio più grande che non Dio –, né l'ordine di successione (la *dynamis*, ad esempio, in 4,11 è all'ultimo posto e in 5,12 al primo), né il valore semantico di ognuno dei vari omaggi. Sono piuttosto i numeri degli omaggi, ternario in 4,11 e settenario in 5,12, a parlare di perfezione e di totalità, secondo i noti schemi stilistico-numerici di Giovanni di Patmos.

Dopo il canto della corte divina e dopo quello degli angeli, il terzo canto è il canto universale che le creature di tutte le zone del cosmo alzano sia al sovrano universale assiso sul trono, sia all'Agnello. Questa volta l'omaggio è quadruplice e, come nel precedente cantico, benedizione, onore e gloria sono ciò che deve salire a Dio e all'Agnello da parte delle creature, mentre il potere è ciò che loro appartiene e che le creature devono riconoscere e celebrare. L'estensione della liturgia a tutte le creature, l'abbinamento di Dio e dell'Agnello quali destinatari degli omaggi, e la formula «per i secoli dei secoli» che segue i quattro termini, fanno capire al lettore che la liturgia ha raggiunto il suo apice e va verso la conclusione. Di fatto, seguono poi soltanto l'Amen dei Viventi, con il quale essi danno il loro assenso al canto universale, e la prostrazione e adorazione dei Vegliardi, così che tutta la liturgia si spegne nel loro silenzioso gesto di adorazione a Cristo e a Dio.

[38] Quando è in composizione in un verbo, la preposizione *ek* dà al verbo il valore di «compimento», per cui l'acquisto *(agorazein)* è un acquisto risolutivo *(ek-)*.

[39] Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* 36,2.

Questa, in due spezzoni, è la prima delle molte liturgie di cui è costellata l'Apocalisse. L'alto numero dei testi liturgici e il loro lirismo, la ricchezza delle formule, dei gesti rituali e dei temi, pongono il problema della derivazione. Viene cioè da chiedersi da dove l'autore derivi il gusto e il senso liturgico, anche gestuale, che ha così spiccato e suggestivo. È improbabile che gli venga dalle celebrazioni delle *domus ecclesiae* del cristianesimo primitivo[40]: basti pensare che i locali delle *domus* erano necessariamente a misura di famiglia e non per grandi assembramenti, né per riti dalla gestualità espansiva. I documenti antichi, ad esempio, non dicono nulla di analogo a quanto dice l'Apocalisse circa le movenze e circa le suppellettili cultuali[41]: neanche le lampade di cui fa menzione At 20,7-12 sembrano essere state lampade decorative, perché più probabilmente erano dovute all'ora notturna. Le derivazioni alternative che si possono ipotizzare sono allora quella dalla liturgia del tempio gerosolimitano[42], o quella dai riti civici delle città ellenistiche. Sono certamente giudaici gli *Amen* e gli *Alleluia*, il *Trisagion* e poi i candelabri, l'arca dell'alleanza, eccetera. E tuttavia non hanno parallelo nel giudaismo le corone e il loro essere gettate a terra di fronte al trono, appartenendo invece alle tradizioni cerimoniali del culto ellenistico del sovrano. Lo stesso è da dire della *poskynēsis* o prostrazione, che ebbe origine presso le monarchie orientali e fu praticata nei cerimoniali delle corti ellenistiche[43]. Non ha parallelo nel giudaismo infine la celebrazione a cerchio attorno al trono di Dio, perché trono di Dio era l'arca dell'alleanza e davanti a essa compariva nel solo giorno dell'espiazione il solo sommo sacerdote: anzi, per non morire alla visione dello sgabello della divina Presenza, il sommo sacerdote doveva avvolgerla di una intensa voluta di incenso (Lv 16,1-2.12-13).

L'influsso dei riti della religione ellenistico-romana su Giovanni di Patmos di certo non può non sorprendere, dal momento che li combatteva. In ogni caso, è difficile che dai riti pagani derivi a Giovanni il senso del mistero e della maestà di Dio, o la *pietas* di cui sono pervase le sue liturgie. E allora bisogna pensare che

[40] Le liturgie dell'Apocalisse verrebbero dal cristianesimo primitivo per Lucetta Mowry (1952), M. Sheperd (1960), D.G. Peterson (1988), e S. Läuchli, *Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung*, in *TZ* 16 (1960) 374 e 377 («Die Lieder der Offenbarung unterstreichen das Dasein reicher Christus-Hymnodik in kleinasiatischen Gemeinden»).

[41] Così G. Delling, *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse*, in *NT* 3 (1959) 136-137 («Haben wir z.B. für keine der speziellen Gottesbezeichnungen der Apc. von der urchristlichen Literatur her Grunde zu der Annahme, dass sie anderswo im Gottesdienst verwendet wurden»). Così poi molto energicamente K.-P. Jörns, *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung* (SNT 5), Mohn, Gütersloh 1971, pp. 178-184; e D. Aune, *The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John*, in *BR* 28 (1983) 15 («The NT hymns... differ considerably in both form and content from hymns of the Apocalypse»).

[42] R.D. Davis (*The Heavenly Court Judgment of Revelation 4 - 5*, p. 221) vede in Ap 4-5 la celebrazione del giorno del *kippûr*, e J. Paulien (*The Role of the Hebrew Cultus, Sanctuary, and Temple in the Plot and Structure of the Book of Revelation*, in *AUSS* 33 [1995] 245-264), invece, vi vede la celebrazione con cui Mosè inaugurò il tempio, secondo Es 40.

[43] Così D. Aune, *The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John*, in *BR* 28 (1983) 13. Per la corona come indumento sacerdotale giudaico, si possono citare solo Sir 45,12 e Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche* 3,187, in cui la corona, messa sopra il turbante (Siracide) e con l'iscrizione del nome divino (Giuseppe Flavio), è parte dell'abbigliamento sacerdotale di Aronne (Siracide) o del sommo sacerdote (Giuseppe Flavio).

egli attinga l'atmosfera di fede dal suo passato di pio israelita e dal suo fervoroso presente di credente in Gesù, e tragga invece dalla gestualità e dai formulari ellenistici ciò che egli intende carpire agli dèi falsi o ai signori di questo mondo, per farne più giusto omaggio al Dio e al Cristo della fede sua e delle Chiese.

Excursus 3. *Questioni circa il biblion di Ap 5-8. - a) Fattura e natura del biblion.* - Sulla natura del *biblion* la discussione è molteplice. Si discute se abbia la forma di un libro che si sfoglia come ha sostenuto qualche autore a cavallo tra i secoli XIX e XX[44], o non piuttosto di un rotolo che invece si srotola e si riavvolge, come si è qui tradotto e detto fino a ora. Che il *biblion* sia un codice non è affatto probabile per motivi storici[45] e poi perché Ap 6,14, dove è detto che il cielo si arrotola come un *biblion*, rivela l'abitudine mentale dell'autore dell'Apocalisse di pensare un *biblion* come un rotolo e non diversamente. Più rilevante per l'esegesi è l'alternativa per la quale il *biblion* secondo alcuni è un rotolo opistografo, mentre secondo altri è un documento giuridico a doppio testo *(Doppelurkunde)*. Il primo a fare l'ipotesi dell'*Urkunde* (documento) è stato W.M. Ramsay (1905), anche se a ispirare i commentatori di Ap 5 è stato piuttosto A. Deissmann (1908¹), il cui suggerimento è stato ripreso e documentato da K. Staritz e da O. Roller, e poi imposto all'attenzione generale da G. Bornkamm[46].

Tutto si basa su di una situazione testuale complessa. Di per sé le varianti sono sei, ma la vera alternativa si pone soltanto tra le due da cui le altre derivano: secondo l'una, il rotolo sarebbe scritto «dentro e dietro» *(esōthen kai opisthen)*, secondo l'altra, «dentro e fuori» *(esōthen kai exōthen)*. Lo *opisthen* è in un numero minore di manoscritti ma in testimoni testuali di maggiore peso, trovandosi soprattutto in quelli della tradizione alessandrina (Sinaitico, Alessandrino), nei minuscoli (69, 2057, 2059, 2081, 2329, 2344, 2814, eccetera), 3 volte su 4 in Origene, e poi in Cipriano di Cartagine e Cassiodoro. L'*exōthen*, invece, è nel Porfiriano di Sanpietroburgo (secolo X), nello 046 (secolo VIII, Roma) e nella grande massa dei minuscoli bizantini e poi in molte versioni come la Vetus Latina e la Vulgata, presso i commentatori bizantini (Ecumenio, Andrea di Cesarea e Areta di Cesarea di Cappadocia), e presso molti padri della Chiesa latini (fra i quali Girolamo, Primasio di Hadrumetum, Walafrido Strabone)[47]. Anche dal punto di vista della trasmissione il

[44] Si tratta, ad esempio, di A. Jülicher (1894), Th. Zahn (1899), E. Nestle (1897), F. Spitta (1889), J. Weiss (1904). Le ragioni portate da questi autori sono: un rotolo sta nella mano non sulla *(epi)* mano, un rotolo non si apre *(anoignymi)* ma si srotola *(anelissō)*, eccetera.

[45] Al tempo della composizione dell'Apocalisse i libri sacri erano pensabili solo nella forma del rotolo, secondo la rigida tradizione giudaica. Per accogliere testi considerati sacri il codice, nella forma del libro attuale, fu introdotto solo in epoca cristiana.

[46] Cfr. W.M. Ramsay, *The Early Christian Symbol of the Open Book. II*, in *Expositor / 6thS* 9 (1905) 302-306; A. Deissmann, *Licht vom Osten: das Neue Testament und die entdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1923⁴ (1908¹, 1909²), p. 28; G. Bornkamm, *Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis*, in *ZNW* 36 (1937) 133 e 148-149.

[47] L'elenco (non reperibile nelle edizioni critiche) comprende: Girolamo (*Recensio Hieronymi*, CSEL 49,61,7), i ticoniani Primasio di Hadrumetum (CChr.SL 92,61,2), Walafrido Strabone (PL 114,719D), Ambrosio Autperto (CChr.CM 27,230,1), Alcuino (PL 100,1120A), Aimone di Halberstadt (PL 117,1013B), Beato di Liébana (E. Romero Pose [ed.] 1,505,8), e poi Berengaudo (PL 17,888C), e Riccardo di S. Vittore (PL 196,755B).

giudizio non è facile: K. Staritz, O. Roller e T. Holtz, ad esempio, giudicano l'*exōthen* come *lectio difficilior*, mentre B.M. Metzger pensa che sia l'*opisthen* a spiegare il sorgere della lezione alternativa[48]. Il Comitato che ha prodotto la quarta edizione di *The Greek New Testament* e di *Novum Testamentum Graece* (1993) ha comunque addirittura omesso il rimando all'apparato critico delle varianti perché evidentemente ha ritenuto risolta la questione in favore dell'*opisthen*.

All'interno di questa situazione testuale incerta, in base all'espressione « dentro e fuori » il *biblion* è dunque da un buon numero di interpreti considerato una *Doppelurkunde* e spiegato secondo l'uso antico di redigere documenti giuridici di ogni genere in duplice testo[49]. In tali documenti una parte era aperta e leggibile, e conteneva le indicazioni di massima per consentire una verifica in qualsiasi momento: era la *scriptura exterior*. L'altra parte, la più importante, la *scriptura interior*, quella giuridicamente rilevante e vincolante, era invece sigillata con un numero variabile di sigilli, uno per ognuno dei testimoni. Della *scriptura interior* e di quella *exterior* parlerebbero l'*esōthen* e rispettivamente l'*exōthen* della tradizione manoscritta di cui si è detto. I sigilli, che dovevano impedire l'alterazione del documento (non la conoscenza del contenuto), in caso di contestazione venivano aperti davanti al giudice dal testimone che custodiva il documento, o *syggraphophylax*. Con il dibattito processuale si regolava il contenzioso e si estingueva la validità del documento. Il *biblion* di Ap 5,1 è stato interpretato appunto come un documento di questo genere dal momento che, mentre erano frequenti i documenti sigillati, altrettanto era ed è inconsueto l'uso di sigillare un testo letterario.

Contro questa ipotesi si deve però affermare che il *biblion* di Ap 5,1 è un opistografo. Lo fa pensare anzitutto il parallelo anticotestamentario di Ez 2-3, a cui Giovanni senza alcun dubbio si ispira, perché in Ez 2-3 tutto l'episodio presuppone un rotolo a unica scrittura. Con l'ipotesi del documento giuridico, in secondo luogo, non si concilia la ricerca di qualcuno che sia in grado di aprire i sigilli: tutto infatti sarebbe preliminarmente regolato e tutti saprebbero a chi per consuetudine o per legge spetta quell'incombenza. Nel testo di Ap 5 poi non si spende parola per attribuire all'Agnello il ruolo di *syggraphophylax*, non si fa parola alcuna dei restanti sei testimoni, né c'è alcun ragionevole spazio per essi nel rito della dissigillazione che sarà descritto in Ap 6-7 o nel rito della sigillazione da collocare negli antefatti. Con l'ipotesi della *Doppelurkunde*, nella quale il contenuto del do-

[48] B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London 1971[1], p. 737 (nella seconda edizione, 1994[2], B. Metzger dà per scontato l'*opisthen*, in consonanza con la valutazione del Comitato). Di fatto, la maggioranza delle edizioni critiche e degli autori preferisce lo *opisthen*.

[49] Secondo O. Roller (*Das Buch mit sieben Siegeln*, in *ZNW* 36 [1937]), l'uso è documentato in Mesopotamia già agli inizi del Terzo millennio a.C.; in Siria e Palestina per l'epoca biblica (cfr. Ger 32,14); poi in Egitto, presso i greci, e infine presso i romani, e sembra essersi estinto nel secolo II d.C. (*Ibid.* 104-106). Dal punto di vista del contenuto le transazioni regolate con questo tipo di documento vanno dai contratti di compravendita a quelli di affitto, alle bollette di consegna, al commercio o all'emancipazione di schiavi, ai compromessi matrimoniali, alle deposizioni testimoniali, con la sola esclusione dei testamenti, per i quali non è pertinente la pubblicazione anticipata (*Ibid.* 106-107). Cfr. i documenti confezionati in tal modo, ritrovati nella grotta del Nahal Hever, di cui rende conto Y. Yadin, *Expedition D - The Cave of the Letters*, in *IEJ* 12 (1962) 236-238.

cumento si conoscerebbe già nella sostanza dovendosene fare soltanto la verifica processuale, non si concilia poi tutta la tensione drammatica che l'autore costruisce attorno al rotolo e alla sua sigillatura, e soprattutto non si concilia il pianto di Giovanni di Patmos, motivato dal fatto che nessuno in cielo, terra e inferi sa aprire il rotolo e guardarne il contenuto.

Storicamente e archeologicamente ineccepibile l'ipotesi della *Doppelurkunde* suona insomma estranea al contesto di Ap 5 e alla logica drammatica e simbolica di Giovanni di Patmos. Se ne deve concludere che il *biblion* è un opistografo, un rotolo cioè scritto sui due versi, a indicare la quantità soverchiante dei messaggi che contiene.

b) Il simbolismo dell'apertura dei sigilli. - Il rotolo sigillato e l'apertura dei sigilli coprono lo spazio di più di tre capitoli (Ap 5,1 - 8,1), per cui non ci si può non interrogare circa il simbolismo dei sigilli e della loro apertura.

Anzitutto, l'apertura dei sigilli è un'azione positiva perché la sigillazione è impedimento alla presa di conoscenza del contenuto del rotolo. Per il valore simbolico del numero « 7 », una sigillazione settuplice è poi la più impenetrabile che si possa immaginare[50]. E ancora: l'inadeguatezza di ogni essere in tutte le zone del cosmo ad aprire i sigilli è nel testo stesso significativamente commentata con il pianto di scoramento di Giovanni di Patmos. D'altra parte, invece, dicono la positività della dissigillazione le parole del Vegliardo che la definiscono come una vittoria o come conseguenza di una vittoria (Ap 5,5) e la festosa liturgia che celebra la *axiōsis* dell'Agnello.

In secondo luogo, l'azione positiva e desiderata dell'apertura dei sigilli è opera di rivelazione: rendendo possibile la conoscenza del contenuto del rotolo, l'Agnello rivela. Più che « togliere il velo », dunque, nell'Apocalisse giovannea *apokalyptō* è « togliere i sigilli ». Di questa rivelazione il testo dice l'origine e i destinatari, oltre che il mediatore. Quanto all'origine, la rivelazione viene da Dio perché il rotolo sta sulla destra del sovrano intronizzato e quindi ha in lui l'autore e il donatore. Quanto ai destinatari, la rivelazione è a un tempo concreta e particolare, come dice il pianto di Giovanni di Patmos, ma anche cosmica e universale, perché la dissigillazione del rotolo è stata dapprima chiesta a tutte le zone del cosmo e da tutto il cosmo viene poi celebrata nella liturgia. Quanto al rivelatore, è rivelazione di Gesù Cristo, il leone di Giuda che ha vinto, l'Agnello che, come ucciso, è però eretto per la vittoria della sua risurrezione.

Tutto questo realizza in modo sorprendente l'enunciato programmatico del titolo iniziale. Di fatto, non vi è nulla in tutto il libro che più dei capp. 5-8 corrisponda ad Ap 1,1-2 e che meglio li illustri. Anche se in linguaggio diverso, qui narrativo-simbolico e là invece assertivo, figurano in Ap 5-7 gli stessi elementi che in Ap 1,1-2 parlano della natura e dell'itinerario dell'*apokalypsis*.

Anzitutto, la rivelazione significata dall'apertura dei sigilli corrisponde all'*apokalypsis* di Ap 1,1. In secondo luogo, la rivelazione è fatta dall'Agnello così co-

[50] Così dicevano già gli antichi. Cfr., ad esempio, Beda il Venerabile: «*Signatum sigillis septem*. Id est omni latentium mysteriorum plenitudine tectum» (CChr.SL 121A; 287,6-7); e Anselmo di Laon, PL 162,1520A: «*Signatum*, id est clausum, *septem sigillis*, id est universis obscuritatibus».

me in Ap 1,1 l'*apokalypsis* è definita «di Gesù Cristo» con un genitivo certamente anche soggettivo. In terzo luogo, la rivelazione operata dall'Agnello viene dalla mano del sovrano seduto sul trono così come in Ap 1,1 è detto che la *apokalypsis* viene al Cristo da Dio: «Che Dio diede a lui». In quarto luogo, Giovanni è colui che ha visioni: sia in Ap 6-7 (cfr. *eidon* in 6,1, eccetera) sia in 1,2 (*hosa eiden*). Di esse, infine, egli è profeta e mediatore nei confronti delle Chiese.

Il linguaggio della rivelazione è applicato all'apertura dei sigilli di Ap 5 già dagli antichi che ripetono con leggere variazioni la formula: «Apertio signi reuelatio sacramenti». Fra di essi poi le *Omelie pseudoagostiniane*, Beda il Venerabile e Berengaudo usano per l'Agnello il vocabolario della rivelazione (*revelare, patefacere*)[51]. A dire il vero, però, gli antichi invece che interpretare il settenario dei sigilli come settenario di rivelazione hanno piuttosto allegorizzato un solo dettaglio perdendo il contatto con il racconto di Ap 5-8. Hanno preso spunto dal vocabolario e dall'immagine dell'apertura che incontravano in 6,1 per insistere su di uno dei loro temi preferiti, quello del Cristo interprete delle Scritture. Nonostante la notevole trasparenza del testo, non sono molti invece i commentatori moderni che interpretano il settenario dei sigilli come settenario di rivelazione. N. Hohnjec afferma, purtroppo senza commentare la sua affermazione, che nel settenario dei sigilli l'Agnello esercita la funzione del rivelatore, mentre per R. Bergmeier il migliore commento alla visione del rotolo di Ap 5 è Ap 1,1, essendo quel rotolo immagine della rivelazione di Gesù Cristo data a lui da Dio. Soprattutto però va citato Th. Zahn: egli afferma che il settenario dei sigilli è rivelazione fatta da Dio attraverso il Cristo e che a questo settenario miravano le righe iniziali del libro, e che in virtù non solo del titolo ma anche del settenario dei sigilli l'intero libro dell'Apocalisse è una «apocalisse di Gesù Cristo»[52].

c) Il contenuto del biblion. - A parte alcune interpretazioni che giustamente hanno avuto poco seguito[53], i due paralleli di Ez 2-3 e Ap 10 solitamente conducono i commentatori alla conclusione che il rotolo di Ap 5 contiene la volontà di Dio sulla storia contemporanea e futura. Evidentemente non per la sola Gerusalemme o per gli esiliati come quello di Ez 2-3, né solo per i popoli o i re ostili a Dio come quello di Ap 10, ma per cielo, terra e inferi, come esige la convocazione fatta dall'angelo possente di Ap 5,2-3.

All'interno di questa interpretazione comunque sono state fatte sottolineature diverse. Le più diffuse sono tre, in qualche modo complementari fra di loro e progressivamente l'una più precisa dell'altra. Per la prima, nel rotolo sono scritti

[51] Cfr. *Omelie pseudoagostiniane* 222,2 («mysteria revelantur»); Beda il Venerabile («mysteria patefacta», CChr.SL 121A,287,2-3); Berengaudo, PL 17,893D («patefecit»).

[52] N. Hohnjec, *Das Lamm, «to arnion», in der Offenbarung des Johannes*, p. 70 («Offenbarende Funktion an die Gemeinde... Das Lamm offenbart das Buch»); R. Bergmeier, *Die Buchrolle und das Lamm (Apk 5 und 10)*, in *ZNW* 76 (1985) 230 («Den besten Kommentar zur Buchrollenvision Apk 5 gibt 1,1 ab: die Buchrolle ist Bild für die "Offenbarung Jesu Christi, die Gott ihm gegeben hat"»); Th. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes* (KNT 18), vol. I, Leipzig-Erlangen 1924, pp. 337-338.

[53] Ad esempio, per J. Massyngberde Ford (*The Divorce Bill of the Lamb and the Scroll of the Suspected Adulteress. A Note on Apoc. 5,1 and 10,8 - 11*, in *JSJ* 2 [1971] 136-143), il *biblion* sarebbe un atto di divorzio dell'Agnello nei confronti del popolo infedele, a somiglianza di quelli di cui parlano i testi rabbinici.

i destini del mondo o, in termini più teologici, i decreti divini circa il corso della storia. La seconda sottolinea maggiormente che, stando nella destra di Dio, quel libro deve contenere formalmente la sua volontà di giudizio e soprattutto di salvezza per il suo popolo e per il mondo. Per una terza opinione, che già nell'antichità fu sostenuta, ad esempio, da Vittorino di Poetovio, Girolamo e Apringio di Pax Iulia, il rotolo sigillato che l'Agnello rende comprensibile con la sua morte sarebbe l'Antico Testamento.

Nonostante continui a essere sostenuta da molti interpreti[54], quest'ultima interpretazione va contro i paralleli di Ez 2-3 e Ap 10, e non dà conto del testo. Mentre il contenuto del rotolo di Ap 5 è sigillato, il contenuto dell'AT infatti era da sempre perfettamente conosciuto. L'incapacità di aprire i sette sigilli dovrebbe allora significare l'incapacità di interpretare l'AT, ma in tutta l'Apocalisse si presume che gli eventi e le profezie dell'AT siano facilmente interpretabili, oltre che conosciuti. Non si vede poi come possa essere collegato con l'incomprensione delle Scritture il pianto di Giovanni di Patmos, definito da U.B. Müller «elemento di grande importanza ermeneutica»[55]. Il pianto di Giovanni piuttosto ha a che fare con lo sconcerto delle Chiese asiatiche per il silenzio di Dio di fronte alla persecuzione: è il pianto di chi senza la croce di Cristo *(hoti esphagēs)* sente di non poter dare risposta al grido degli uccisi per la parola di Dio (*tōn esphagmenōn ktl*, 6,9-10), come si vedrà subito.

d) Quando avviene la « lettura ». - Molti commentatori dell'Apocalisse collocano la rivelazione del contenuto del rotolo soltanto all'apertura del settimo sigillo, e questo a partire dal fatto per cui, aperto un sigillo, resterebbero gli altri sigilli a impedire la lettura. A ragione, però, altri interpreti non accettano l'idea di tale differimento. Per superare la difficoltà non c'è bisogno comunque di immaginare un complesso di sette rotoli sigillati, contenuti l'uno dentro l'altro, oppure un rotolo unico le cui parti siano internamente bloccate da cordoni al cui capo esteriore sono applicati i sigilli. La questione va risolta invece a partire dal testo e dalla sua logica simbolica.

Depone a sfavore della lettura soltanto finale, anzitutto, il fatto che l'autore avrebbe omesso il particolare più importante, quello dello srotolamento del *biblion* dopo l'apertura dell'ultimo sigillo. In secondo luogo, mentre i capitoli di Ap 6-8 sono addirittura ritmati dall'azione dell'Agnello sui sette successivi sigilli, mai più una sola volta si parlerà del *biblion* proprio dove ne avverrebbe la lettura: da 8,1 in avanti. Ne verrebbe che Giovanni di Patmos si occupa delle operazioni preliminari e invece trascura ciò cui esse devono portare e che davvero interessa. In terzo luogo, la lettura di parte del rotolo a ogni apertura di sigillo è un corollario deducibile dall'analogia fra i settenari: se gli eventi che accompagnano ogni tromba e ogni coppa vengono da tutti sempre interpretati come flagello della loro tromba o coppa, così, fino a prova contraria, è da presupporre che le visioni concomitanti all'apertura dei singoli sigilli, di essi siano il contenuto.

[54] Per tutti, cfr. M. Trimaille, *Sceau, dans le Nouveau Testament*, in DB.S, vol. XII, p. 224; P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, pp. 187-188.

[55] Cfr. U.B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTBK 19), Echter, Gütersloh 1984, p. 151.

D'altra parte, i sostenitori della lettura dilazionata al settimo sigillo sono in difficoltà nel definire le scene che accompagnano l'apertura di ogni sigillo. K. Staritz psicologizza quelle scene vedendovi descritta la crescente eccitazione all'avvicinarsi dell'apertura del rotolo, G. Bornkamm parla di *Ouvertüre* e di *Vorspiel*, e molti autori di scene o di avvenimenti o di giudizi preparatori[56]. Ma è difficile che Giovanni di Patmos ritenga l'azione dell'Agnello preparatoria di (e dunque inferiore a) quella di due serie di sette angeli. Insomma, se non vengono intese come contenuto del rotolo, le scene dei sigilli sono di ingombro e per esse non restano che spiegazioni di ripiego[57].

e) Visione o realizzazione. - Un'ultima alternativa che l'apertura del *biblion* pone agli interpreti riguarda la sua « lettura ». Nessuno in verità parla di lettura vera e propria, e giustamente, perché di essa non si fa mai menzione. Gli autori allora parlano di visione o di realizzazione. Secondo il primo modo di intendere quello che un libro normalmente dice attraverso l'alfabeto, il *biblion* lo dice invece in immagini. Si tratterebbe insomma di un libro da guardare, di una sorta di audiovisivo *ante litteram*. Potremmo chiamare « debole » questa interpretazione perché la visione resta sul piano della conoscenza allo stesso modo che la lettura, e ciò che cambia è solo lo strumento con cui l'informazione viene data.

Nella seconda ipotesi interpretativa, invece, le visioni di Ap 6-8 sarebbero da intendere alla luce del realismo degli orientali, così come gli oracoli profetici o le azioni simboliche, il giuramento, la benedizione o la maledizione, la sentenza del giudice, l'imposizione o il cambiamento del nome[58]: un oracolo profetico o il cambiamento del nome non sono solo *flatus vocis*, ma agiscono innescando inarrestabilmente nuovi eventi sul corso della storia o modificando l'identità della persona. Alcuni commentatori arrivano addirittura a parlare di magia: l'apertura dei sigilli sarebbe qualcosa di analogo agli interventi di disincantamento magico che si incontrano nelle fiabe, così che i sigilli terrebbero legato non il libro, ma gli avvenimenti che vi sono scritti. Questi interpreti dunque collocano il contenuto del *biblion* sul piano degli accadimenti, non su quello della conoscenza, così che la loro interpretazione si potrebbe chiamare « forte »[59].

[56] K. Staritz, *Zu Offenbarung Johannis 5,1*, in *ZNW* 30 (1931) 164; G. Bornkamm, *Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis*, in *ZNW* 36 (1937) 148. Cfr. poi R. Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, p. 100: « Gli avvenimenti che si susseguono all'apertura dei sigilli non sono, come suppongono alcuni commentatori, il contenuto del rotolo... L'apertura dei sigilli è un espediente letterario che consente a Giovanni di narrare una serie di visioni che *preparano alla* rivelazione del racconto del rotolo » (corsivo nel testo); J. Lambrecht, *The Opening of the Seals (Rev 6,1 - 8,6)*, in *Biblica* 79 (1998) 218 (« Commencing enactment, not merely announcing word »).

[57] Per tutti, cfr. G.B. Caird (*A Commentary on the Revelation of St John the Divine*, p. 71), che a ragione scrive: « The whole process of the breaking of the seals, with the accompanying events, is meaningless unless it is somehow related to the content of the book ».

[58] Secondo Gn 27, ad esempio, Isacco non può arrestare il decorso degli eventi cui ha dato avvio pronunziando la benedizione su Giacobbe invece che su Esaù, e secondo Nm 23 Balaam non può far tornare indietro la benedizione pronunziata su Israele.

[59] Cfr., per tutti, R.H. Gundry, *Angelomorphic Christology in the Book of Revelation* (SBLAM 1994 SP), Scholars Press, Atlanta (GA) 1994, p. 666, nota 15 (« The opening of the seals does not reveal events; it causes events »).

Per quanto affascinante possa essere, la lettura « forte » non rende conto del testo dell'Apocalisse, perché l'apertura del rotolo è ripetutamente finalizzata in modo esplicito al « vedere » (*blepein auto*, Ap 5,3.4), mai all'accadere. Dopo aver scritto: « L'apertura del rotolo non è intesa solo a far conoscere l'argomento del libro rimasto sinora nascosto, ma ha anche lo scopo di mandare a effetto i decreti divini », a ragione dunque A. Wikenhauser aggiunge: « Per ora solo in visione »[60].

In Ap 4-5 la teologia è, anzitutto, nelle affermazioni su Dio (re, creatore, santo, *pantokratōr*) e sul Cristo (ucciso ma vivente, redentore, plasmatore di un popolo di re e sacerdoti), ed è poi nei cinque cantici dei quali due celebrano la santità e l'*axiōsis* di Dio, due celebrano l'*axiōsis* del Cristo-Agnello, e quello conclusivo rende omaggio loro congiuntamente. I cantici proclamano prima le *res gestae*, e cioè la creazione di tutte le cose (per Dio) e la morte redentrice (per l'Agnello), e poi a tre riprese elencano ben quattordici omaggi (rispettivamente tre, sette, quattro), dovuti e convenienti. La logica è quella dell'indicativo (« Perché hai creato l'universo », « Perché fosti ucciso... e acquistasti... e hai fatto... »), che precede e fonda l'imperativo, il quale è detto indirettamente con il dativo di vantaggio e destinazione (« A colui che siede sul trono e all'Agnello »), o con il linguaggio del « ricevere » (da parte di Dio, *labein tēn doxan ktl*) invece che con quello del « dare » (da parte umana).

Anche qui dunque Giovanni esorta, invitando alla gratitudine e all'adorazione.

La teologia di Ap 4-5 è poi una teologia in atto nei gesti della liturgia: nello stare attorno al trono divino in numero perfetto o comunque rappresentativo, nel prosternarsi a terra in adorazione davanti a Dio o all'Agnello, nel gettare le proprie corone ai piedi del trono o nell'intonare un canto nuovo. Tutto dice l'incommensurabile grandezza e la centralità di Dio e del suo Cristo che sono i poli, l'uno di partenza e l'altro di arrivo, di questa visione: da una parte è la signoria del Creatore sul cosmo e sulla storia, dall'altra la pasqua redentrice dell'Agnello.

Tutto questo è tradizionale, anche se è detto nel sempre inimitabile linguaggio giovanneo. Le affermazioni nuove sono introdotte attraverso il rotolo che viene a drammatizzare la scena, altrimenti circonfusa di aura liturgica. Il rotolo ha qualcosa di inquietante in quel suo essere sottratto alla lettura: sulla mano stessa di Dio vi è qualcosa di irraggiungibile proprio mentre è di importanza capitale: il suo eterno piano e consiglio! Il conseguente pianto di Giovanni di Patmos equivale a un'affermazione antropologica di grande peso: l'uomo è perduto se il volere di Dio gli è inconoscibile. Poi il dramma si scioglie e la svolta, che Aristotele chiamerebbe *peripetheia*[61], è annunziata nelle parole del Vegliardo a Giovanni. Sarà il Cristo a prendere il rotolo dei voleri divini e ad aprirlo. In tal modo le Chiese d'Asia erano invitate a guardare più a fondo nella propria fede, per risolvere con la cristologia la propria crisi di teodicea, e ogni lettore ha nel libro dell'Apocalisse tutta una « teologia della storia e della rivelazione ». È teologia che parla, poco convenzionalmente, non a chi sta chiuso nelle sagrestie, ma a chi cammina nel buio della vita.

[60] A. Wikenhauser, *L'Apocalisse di Giovanni*, p. 82.
[61] Cfr. Aristotele, *Poetica* 1450A,53; 1452A,15-15 e *passim*.

SETTENARIO DEI SIGILLI O DELLA RIVELAZIONE DELL'AGNELLO

Ap 6,1 - 8,1

L'Agnello apre i sigilli del rotolo

6 [1]Ed ebbi una visione quando l'Agnello aprì uno dei sette sigilli. Udii uno dei quattro Viventi che gridava con voce come di tuono: « Vieni! ». [2]E vidi, ed ecco un cavallo bianco. Chi lo cavalcava aveva un arco e gli fu data una corona, e uscì vittorioso per cogliere (altre) vittorie.

[3]E quando (l'Agnello) aprì il secondo sigillo udii il secondo Vivente che diceva: « Vieni! ». [4]E uscì un altro cavallo, (color) rosso-fuoco. A chi lo cavalcava fu dato di togliere la pace dalla terra affinché perfino si sgozzassero a vicenda. E fu data a lui una grande spada.

[5]E quando (l'Agnello) aprì il terzo sigillo, udii il terzo Vivente che diceva: « Vieni! ». E vidi, ed ecco un cavallo nero. Chi lo cavalcava aveva nella mano una bilancia. [6]E udii come una voce in mezzo ai quattro Viventi che diceva: « Una misura di grano (costi) un denaro, (ma) un denaro (costino anche) tre misure d'orzo. L'olio e il vino non devasterai! ».

[7]E quando (l'Agnello) aprì il quarto sigillo, udii (la) voce del quarto Vivente che diceva: « Vieni! ». [8]E vidi, ed ecco un cavallo verde. Colui che lo cavalcava aveva nome « [la] Morte », e l'Ade era il suo accompagnatore. E fu dato loro potere su di un quarto della terra perché uccidessero con spada, carestia, peste e attraverso belve della terra.

[9]E quando (l'Agnello) aprì il quinto sigillo, vidi sotto l'altare le anime degli uccisi per la parola di Dio e per la testimonianza che avevano. [10]E gridarono a gran voce:

« Fino quando,
o sovrano santo e verace,
non emetterai il tuo giudizio
e non vendicherai il nostro sangue
contro gli abitanti della terra? ».

[11]Allora fu data a ciascuno di essi una veste bianca e fu detto loro di riposare ancora per breve tempo mentre giungevano a pienezza anche i loro conservi e i loro fratelli che come loro dovevano essere uccisi.

[12]Ed ebbi una visione, quando (l'Agnello) aprì il sesto sigillo. Ci fu un grande terremoto, il sole si fece nero come un tessuto di crine, la luna si fece tutta come sangue, [13]le stelle del cielo caddero sulla terra come (quando) una pianta di fico, squassata da un vento impetuoso, getta a terra i suoi frutti, [14]il cielo si ritirò come un rotolo che si ravvolge, e ogni monte e isola furono mossi dal loro luogo. [15]Allora i re della terra, i magnati e i tribuni, i ricchi e i potenti, e ogni schiavo e libero, (andarono a) ripararsi negli antri e negli anfratti dei monti, [16]« e dicono ai monti e agli anfratti rocciosi »: « "Cadeteci addosso e nascondeteci" dal volto di Colui che siede sul trono e dall'ira dell'Agnello, [17]perché è giunto il giorno grande della loro ira, e chi mai potrà resistere? ».

7 [1]Dopo questo, ritti ai quattro angoli della terra vidi quattro angeli che trattenevano i quattro venti della terra affinché vento non soffiasse né contro la terra, né contro il mare, né contro alcun albero. [2]E vidi allora un altro angelo salire dal sorger del sole. Egli recava il sigillo del Dio vivente, e gridò a gran voce ai quattro angeli ai quali era stato dato di devastare la terra e il mare ( ): [3]« Non devastate (né) terra, né mare, né alberi, finché non avremo segnato con il sigillo i servi del nostro Dio sulla loro fronte ».

[4]E udii il numero dei segnati con il sigillo, 144.000 segnati da ogni tribù dei figli d'Israele: [5]dalla tribù di Giuda, 12.000 segnati (con il sigillo); dalla tribù di Ruben, 12.000; dalla tribù di Gad, 12.000; [6]dalla tribù di Aser, 12.000; dalla tribù di Neftali, 12.000; dalla tribù di Manasse, 12.000; [7]dalla tribù di Simeone, 12.000; dalla tribù di Levi, 12.000; dalla tribù di Issacar, 12.000; [8]dalla tribù di Zabulon, 12.000; dalla tribù di Giuseppe, 12.000; dalla tribù di Beniamino, 12.000 segnati (con il sigillo).

[9]Dopo queste cose, ebbi un'(altra) visione, ed ecco una folla immensa, che nessuno poteva contare, da ogni gente, tribù, popolo e lingua. Stavano al cospetto del trono e al cospetto dell'Agnello, ravvolti in vesti bianche, e palme (erano) nelle loro mani. [10]E gridano a gran voce ( ):

« La salvezza
al nostro Dio che è assiso sul trono,
e all'Agnello ».

[11]E tutti gli angeli stavano intorno al trono, ai Vegliardi e ai quattro Viventi, e si gettarono sul proprio volto davanti al trono, e adorarono Dio [12]dicendo:

«Amen!
La benedizione, la gloria, la sapienza,
il rendimento di grazie, l'onore, la potenza, e la forza
al Dio nostro
per i secoli dei secoli!
Amen!».

[13]E prendendo la parola, uno dei Vegliardi mi domandò: «Questi che sono rivestiti di vesti bianche, chi sono e da dove vennero?». [14]E io risposi: «Sei tu a saperlo, Signor mio». Ed egli:

«Essi sono coloro
che vengono dalla grande tribolazione,
e che lavarono e resero bianche le proprie vesti
nel sangue dell'Agnello.
[15]Per questo sono al cospetto del trono di Dio,
e giorno e notte
gli prestano servizio nel suo santuario.
Colui che siede sul trono
stenderà la sua tenda su di loro.
[16]"Essi non soffriranno più né fame né sete,
e (più) non cadrà su di loro
né il sole né vampa" alcuna,
[17]perché l'Agnello che è in mezzo al trono
li condurrà al pascolo,
li guiderà a sorgenti d'acque di vita,
e (perché) "dai loro occhi
Dio asciugherà ogni lacrima"».

8 [1]E quando (l'Agnello) aprì il settimo sigillo si fece silenzio in cielo per circa mezz'ora.

Protagonista assoluto di questa unità letteraria (Ap 6,1 - 8,1) è il Cristo-Agnello. Dopo avere preso dalla destra del sovrano il rotolo sigillato, ora di esso l'Agnello apre i sigilli e, rendendone possibile la visione, rivela. Da qui i due possibili nomi: sezione dei sigilli o della rivelazione dell'Agnello. A ogni apertura di sigillo, Giovanni di Patmos vede una visione che esprime attraverso le immagini il contenuto del rotolo. Le visioni (per amore di semplicità chiamate qui metonimicamente «sigilli») si raggruppano irregolarmente.

I primi quattro « sigilli » sono costruiti sullo stesso schema, costituendo un quartetto così evidente che nessuno ha mai osato smembrare (Ap 6,1-8).

Lo schema dei primi quattro sigilli comprende:

– una parte *uditiva* nella quale Giovanni ode uno dei quattro Viventi gridare: « Vieni! »;

– una parte *visiva* con l'apparizione di un cavallo, ogni volta di colore diverso, montato da un cavaliere;

– la *descrizione* del cavaliere e del suo equipaggiamento;

– e l'*affidamento* al cavaliere di una qualche potestà.

Il quinto sigillo (6,9-11) e il sesto (6,12 - 7,17) sono fra loro collegati non per la forma che è molto diversa, ma perché stanno l'uno all'altro come la domanda sta alla risposta. È anche per questo che il quinto sigillo (e cioè la domanda) comprende soltanto tre versetti, mentre il sesto sigillo (e cioè la risposta) ha l'estensione sorprendentemente lunga di ventitré versetti articolandosi in tre scene: quella degli sconvolgimenti cosmici che annunziano l'ira di Dio (6,12-17), quella della sigillazione dei 144.000 (7,1-8) e quella della folla innumerevole (7,9-17).

In tal modo, i primi quattro sigilli devono essere studiati insieme, e singolarmente invece i tre restanti.

Il settimo sigillo è il più singolare perché non introduce alcuna visione, ma un enigmatico silenzio di circa mezz'ora, ed è di trapasso, introducendo ad Ap 8-9.

[**6,1-8**] Il verbo nel *kai eidon* del primo sigillo (Ap 6,1) e del sesto (v. 12) è usato assolutamente, mentre negli altri sigilli l'oggetto della visione è specificato. Il v. 1a si può tradurre dunque così: « Ebbi una visione quando l'Agnello aprì uno dei sette sigilli »[1]. La narrazione vera e propria comincia poi con ciò che Giovanni di Patmos ode: la voce come di tuono di uno dei Viventi che grida: « Vieni! » (v. 1b)[2]. A questo punto, un altro *kai eidon* introduce la visione del primo cavallo e del primo cavaliere (v. 2a), così come faranno i *kai eidon* con cui avranno inizio il terzo e il quarto sigillo, dopo che Giovanni avrà udito il « Vieni! » degli altri Viventi. Il terzo sigillo manca del *kai eidon*, ma, a parte questa variazione, è altrimenti costruito sul medesimo schema, come si è detto.

Il fatto che siano i Viventi, l'uno dopo l'altro, a chiamare sulla scena i quattro cavalli e cavalieri deve probabilmente dire due cose. Poiché i Viventi sono « in mezzo al trono e intorno a esso » (Ap 4,6b) e cioè in grande prossimità a Dio, i cavalieri debbono anzitutto essere messi in qualche relazione con Dio e con la sua volontà. In secondo luogo, poiché il numero « 4 » e l'aspetto dei Viventi sono contrassegnati di simbolismo cosmico, probabilmente i cavalieri impersonano forze o realtà non particolari, ma universali. Qui poi, come nel resto dell'Apocalisse, il simbolismo zoomorfo da un lato parla di eterogeneità e superiorità rispetto agli es-

[1] Così M. Zerwick, *Analysis philologica, ad locum*.

[2] Per migliorare la logica narrativa, qui e in Ap 6,3.5.7, aggiungono l'imperativo di un *verbum videndi* i codici maiuscoli Sinaitico e 046, un buon numero dei minuscoli (fra cui il 128, il 2344), la Vulgata, le versioni Copta e Armena e Andrea di Cesarea, i quali hanno « Vieni e vedi *(kai ide)* », e i minuscoli 296 e 249, che invece hanno: « Vieni e guarda *(kai blepe)* ».

seri umani, e dall'altro (con eccezione dell'Agnello) di subordinazione a Dio. In altre parole, il potere più che umano dei protagonisti rappresentati con il simbolo zoomorfo resta costantemente sotto il controllo di Dio e si muove nella prospettiva per la quale quando «nella Gerusalemme celeste saranno scomparsi tutti gli animali, resterà soltanto, e in posizione centrale, la figura dell'*arnion*»[3].

Quanto all'identificazione dei cavalieri, l'unico cui Giovanni dà un nome è *Thanatos* (Morte), il quarto (Ap 6,8a). Con il nome del cavaliere sono detti anche il nome del suo accompagnatore (*Hądes*, gli inferi), il potere dei due («E fu dato loro potere... perché uccidessero»), l'ambito di esso («su di un quarto della terra») e gli strumenti per esercitarlo («con spada, carestia, eccetera») (6,8b)[4]. Morte dunque è una, la quarta, delle misteriose forze che trascendono il controllo dell'uomo, ma sottostanno a quello di Dio. Il primo cavaliere è equipaggiato di arco, riceve una corona ed esce in campo, vittorioso per vincere: la simbolica della vittoria (corona; verbo *nikaō*) sembra dunque subordinare a sé quella bellica (arco). Il secondo cavalca un cavallo rosso-fuoco e viene equipaggiato con una grande spada per togliere la pace dalla terra: è dunque personificazione della guerra e del versamento di sangue. Il terzo cavaliere, il quale cavalca un cavallo nero[5], ha in mano una bilancia, simbolo d'attività giudiziale o commerciale. Egli riceve l'ordine di non fare danno ai generi di lusso («olio e vino non devasterai!»), di cui dunque ci si augura un florido raccolto, e deve poi operare un insopportabile rincaro dei generi di prima necessità, quali sono il frumento e l'orzo. La «misura» di frumento e orzo è detta con il termine greco *choinix*, che indicava una misura per solidi della capienza di poco più di un litro (1 litro e 8 decilitri). Ebbene, la voce che dà ordini al cavaliere dice che un litro di frumento e tre di orzo devono costare un denaro, e cioè il salario di un intero giorno di lavoro, come lascia intendere la parabola dei lavoratori dell'ultima ora (Mt 20,1-15). Dal momento che non solo olio e vino, ma anche il frumento sarà alla portata solo di chi ha disponibilità economiche, è chiaro che i poveri potranno sfamarsi solo di pane indigesto, di pane d'orzo. Per tutto questo, il terzo cavaliere sembra essere simbolo di ingiustizia economico-sociale[6].

Queste personificazioni che con Morte stanno in serie, come essa sono personificazioni di un potere. Secondo Ap 6,8b, infatti, ciò che viene dato *(edothē)* a Morte è l'*exousia* su un quarto della terra, e questo autorizza a interpretare come affidamento d'*exousia* anche gli *edothē* di 6,2 per il primo cavaliere e di 6,4 per il secondo. Per il terzo cavaliere non è usata l'espressione *edothē autǫ*, ma di lui è

[3] U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, p. 39.

[4] Secondo il parallelismo che assegna a ogni cavaliere un ufficio, col suo *edothē autois* il versetto di Ap 6,8b parla del potere dato a Morte e ad Ade, non agli ultimi tre cavalieri o a tutti e quattro, come pure si sostiene. La formula che elenca carestia, spada, peste e bestie feroci è tratta da Ez 14,21. Essendo ripreso da Ez 14, in cui traduce l'ebraico *deber* (peste), il *thanatos* di Ap 6,8b ha un significato diverso dal *Thanatos*, nome proprio, dello stico precedente.

[5] I quattro colori dei cavalli hanno valenza iconografica e non da manuale di zoologia. Lascia aperta invece la discussione B.F. Peachey, *A Horse of a Different Colour. The Horses in Zechariah and Revelation*, in *ET* 110 (1999) 214-216.

[6] U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, pp. 193-213.

detto che è destinatario di un duplice comando, il primo formulato senza verbo e il secondo espresso con un imperativo negativo: *mē adikēsēs*. Questo dice che gli *edothē* degli altri sigilli sono deleghe di potere che equivalgono a imperativi. La voce poi che impartisce i due comandi al terzo cavaliere viene dal mezzo dei quattro Viventi, e questo autorizza a pensare che anche il potere delegato con gli *edothē* di Ap 6,2.4.8 abbia la medesima origine. Due dei quattro sigilli dicono espressamente anche per quale ambito i cavalieri sono investiti di potere: il secondo cavaliere riceve l'autorizzazione a togliere la pace dalla terra *(ek tēs gēs)*, mentre il quarto cavaliere con il suo accompagnatore è autorizzato a seminare la morte su di un quarto della terra *(epi to tetarton tēs gēs)*: strumento di morte per lui sono fra gli altri le belve della terra *(tēs gēs)*. Anche l'ambito d'azione del terzo cavaliere sembra essere il medesimo: il rincaro dei prezzi di grano e orzo e il comando di non devastare olio e vino difficilmente possono essere ambientati altrove se non sulla terra. La vittoria invece, con arco e corona, del primo cavaliere può essere pensata di per sé anche in cielo come testimoniano Ap 12,7-9 e 19,11, ma per l'ipotesi di un cambio di scenario da cielo (primo cavaliere) a terra (dal secondo in poi) non esiste alcun appoggio nel testo. I primi quattro sigilli sono dunque sigilli di investitura e i quattro cavalieri sono altrettante forze che si incrociano nella storia umana, per mandato o permissione divina.

La compattezza del quartetto dei cavalieri deve essere in qualche misura sfumata. Il primo cavaliere, infatti, sembra differenziarsi qualitativamente dagli altri in quanto, ricevuta la corona, esce *(exēlthen)* vincitore per vincere, e quel quinto elemento, aggiunto soltanto qui a uno schema altrimenti di quattro, fa di questo cavaliere l'unico a entrare in azione. Gli altri ricevono solo la delega del potere e sembrano non fare altro che schierarsi davanti al trono di Dio, come se restassero in attesa dell'*exequatur*. Oltre a questo, altri tratti collocano il primo cavaliere in un ruolo e in un'atmosfera diversi da quelli chiaramente negativi in cui si muovono gli altri tre. Così sentivano i commentatori antichi, che nel primo cavaliere vedevano il Cristo o la corsa vittoriosa della predicazione cristiana[7]. Dopo che poi, soprattutto per influsso della xilografia di A. Dürer (1498), per qualche secolo è stata dominante l'interpretazione negativa di quel cavaliere, ora si torna a sentire come gli antichi con sempre maggiore insistenza.

Sostanzialmente, l'opinione secondo cui il primo cavaliere rappresenta una forza negativa si basa sul fatto che il primo cavaliere è parte di un quartetto di cui

[7] Già gli antichi differenziavano il primo dagli altri tre cavalieri: così fanno le *Omelie pseudoagostiniane* (G. Morin [ed.] 222,2: « Isti sunt qui exierunt post album et contra album »), Primasio di Hadrumetum (« Equus albus in bono, roseus autem ponatur in malo »), Beda il Venerabile (« In primo sigillo decus Ecclesiae primitivae; in sequentibus tribus triforme contra eam bellum »). Per l'interpretazione cristologica, cfr. Ireneo di Lione: « Ad hoc enim nascebatur Dominus de quo et Johannes in Apocalypsi ait: *Exivit vincens, ut vinceret* » (*Contro le eresie* 4,21,3). Per il primo cavaliere, inteso come la predicazione cristiana, cfr., invece, Vittorino di Poetovio: « Equus albus verbum praedicationis cum Spiritu Sancto in orbem missum » (SC 423,6,1,17-18); *Omelie pseudoagostiniane*: « Verbum est praedicationis in orbe terrarum » (G. Morin [ed.] 226,26-27); Andrea di Cesarea: *to euaggelikon kērygma kata daimonōn* (PG 106,265A-B); Beato di Liébana: « Equus albus uerbum est praedicationis cum Spiritu sancto in orbem missum » (E. Romero Pose [ed.] 1,555,5-6).

gli altri tre elementi sono certamente personificazioni negative[8]. Ed è evidente che qualunque interpretazione che non tenga conto del quartetto finisce col non tenere conto del testo stesso. Tuttavia, da una parte, l'appartenenza del primo cavaliere a un quartetto che non può essere scomposto è sufficientemente salvaguardata se, alla pari degli altri tre, quel cavaliere è definito come energia protagonista della storia, e, dall'altra, il quartetto non è infranto se a tre energie negative ne viene accostata una di segno contrario. Lo stesso amalgama di valori positivi e negativi è presente nella serie dei segni di Ap 12, in cui il segno della Donna vestita di sole è segno totalmente positivo, mentre quello del Drago è negativo come di più non può esserlo.

Argomenti a favore dell'interpretazione positiva sono, anzitutto, quelli basati sul vocabolario e più in particolare sull'aggettivo *leukos*, sul verbo *nikaō* e sul sostantivo *stephanos*[9]. Sempre senza eccezione, nell'Apocalisse il bianco è colore che indica una forza o una condizione positiva. Allo stesso modo, il verbo *nikaō*, usato assolutamente e intransitivamente, nell'Apocalisse parla solo della vittoria delle forze del bene. Infine, nell'Apocalisse anche la corona è sempre simbolo positivo di salvezza e di appartenenza al mondo celeste. Bivalente invece è l'arco *(toxon)* di cui, in mancanza di altre ricorrenze nell'Apocalisse, i testi dell'AT dicono che è strumento negativo di guerra o, in mano a Dio, strumento positivo della sua giustizia. Essendo improbabile che l'autore dell'Apocalisse abbia dato al primo cavaliere, ripetendosi, lo stesso simbolismo della guerra che con l'autorizzazione a togliere la pace dalla terra e con la spada darà al secondo, e a motivo del parallelismo con Ez 5,16-17, per A. Feuillet l'arco del primo cavaliere sarebbe strumento del giudizio vittorioso di Dio[10]. Ma all'arco si può riconoscere un valore positivo solo per analogia, una volta che si sia dimostrato il valore positivo dei tre elementi precedenti. Infine, per sostenere la positività del primo cavaliere ci si richiama al parallelo tra il cavaliere di Ap 6,2 e il cavaliere di 19,11, che con abbondanza di nomi e di titoli è identificato senza possibilità di dubbio con il Cristo. In quei due brani si hanno le uniche ricorrenze di *hippos leukos* di tutta l'Apocalisse, e tutte e due le volte il cavaliere vi è presentato con la formula *kai ho kathēmenos ep'auton*. In tutti e due i testi poi il cavaliere bianco è coronato (da una corona o da diademi, 6,2; 19,12), è armato (con l'arco, o di *rhomphaia*, 6,2; 19,15.21), e infine una volta è già vittorioso e destinato a vittoria ulteriore (6,2), mentre la seconda

[8] Per una rassegna di opinioni sul primo cavaliere da W. Bousset a H. Kraft, cfr. O. Böcher (*Die Johannesapokalypse* [EF 41], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980² [1975¹], pp. 47-56), che giunge alla conclusione: « Alles spricht für die Identifikation des ersten Reiters mit den Parthern ».

[9] Per una interpretazione positiva (non identificazione con il Cristo) del primo cavaliere, cfr. J. Herzer, *Der erste apokalyptische Reiter und der König der Könige. Ein Beitrag zur Christologie der Johannesapokalypse*, in *NTS* 45 (1999) 230-249. Data la polivalenza del simbolismo, è del tutto comprensibile che a partire dalle stesse caratteristiche il primo cavaliere sia interpretato all'estremo opposto come l'anticristo, ad esempio da M. Rissi, *The Rider on the White Horse. A Study of Revelation 6,1-8*, in *Interpretation* 18 (1964) 414-418, o come uno pseudo-cristo da R.L. Thomas, *Revelation 1-7: An Exegetical Commentary*, Moody Press, Chicago (IL) 1992, p. 422 (« A counterfeit Christ »).

[10] A. Feuillet, *Le premier cavalier de l'Apocalypse*, in *ZNW* 57 (1966) 244-247: A. Feuillet è approvato da P. Prigent (*L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 205).

Coloro che hanno violato la giustizia e contro i quali si chiede ora la vendetta di sangue sono «gli abitanti della terra», espressione che nell'Apocalisse ha sempre valore negativo[14] e che qui ha la sua ricorrenza più importante, perché la scena del quinto sigillo è programmatica e fondamentale per tutta l'Apocalisse, come si vedrà. «Abitanti della terra» sono coloro che gioiscono della morte dei due testimoni, la cui testimonianza profetica era loro di fastidio (Ap 11,10). Sono coloro che adorano la Bestia-dal-mare e che perciò sono esclusi dal libro della vita sin dalla fondazione del mondo (13,8). Sono coloro che si lasciano indurre dal falso-profeta ad adorare la statua della Bestia e a farsi contrassegnare con il marchio del suo nome la mano o la fronte (13,16), e si lasciano inebriare dal vino della *porneia* di Babilonia, la città corruttrice di re e popoli (17,2). E sono poi presi da stupore per il riemergere della Bestia dopo il suo temporaneo non essere (17,8). I «Guai!» e i flagelli di Dio che dovrebbero indurli a conversione (8,13) piuttosto li induriscono, come accadeva per il faraone d'Egitto nell'antico esodo. Ancor più che l'ostilità contro Dio li caratterizza comunque l'adesione cieca e chiusa alle forze del male e ai loro inganni.

La risposta all'invocazione di vendetta è data in Ap 6,11. Ai martiri è consegnata una veste bianca, probabilmente simbolo di ricompensa per la fedeltà fino alla morte, come in 3,4.5 è ricompensa per non avere macchiato le proprie vesti. E viene però detto loro che devono riposare *(anapauein)* ancora un piccolo tempo, in attesa che giungano a compimento i loro conservi e fratelli che come loro saranno uccisi. Il verbo *anapauein* è tradotto di solito con «pazientare» e tuttavia A. Feuillet, facendo presente che il verbo *anapauomai* non ha mai quel significato, ha sostenuto che anche qui gli si deve riconoscere il suo significato di «riposare». Citando Sap 4,7 e Ap 14,13, a ragione lo stesso autore definisce poi il verbo *anapauomai* come «designazione tecnica della condizione dei giusti dopo la morte»[15]. In effetti, dopo che la beatitudine di Ap 14,13a ha proclamato beati i morti *en kyriǭ*, l'oracolo profetico seguente approva e completa quella beatitudine affermando: «Sì, perché riposeranno dalle loro fatiche». Si può infine aggiungere che, poco prima di Ap 14,13, l'angelo annunciatore della caduta di Babilonia annunzia l'opposto per gli adoratori della Bestia: «Il fumo del loro tormento sale per i secoli dei secoli, e giorno e notte non hanno riposo *(ouk echousin anapausin)* coloro che...» (v. 11).

Il riposo chiesto ai martiri deve consentire qualcosa che in modo molto enigmatico è detto con le parole *heōs plērōthōsin kai hoi syndouloi ktl.* L'*heōs* che introduce la frase ha valore temporale più che finale e significa: «mentre»

[14] La formula ricorre altre 10 volte nell'Apocalisse e designa sempre il mondo ostile a Dio e ai suoi fedeli: il mondo dell'irreligione e dell'idolatria (Ap 3,10; 8,13; 13,8.12.14bis), della corruzione e del peccato (Ap 17,8) e della persecuzione (Ap 6,10; 11,10bis). Sulla formula e sulla sua valenza negativa, cfr. per tutti S. Brown, *«The Hour of Trial» (Rev 3,10)*, in *JBL* 85 (1966) 309-310, e R. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, pp. 239-243.

[15] A. Feuillet, *Les martyrs de l'humanité et l'Agneau égorgé. Une interprétation nouvelle de la prière des égorgés en Ap 6,9-11*, in *NRTh* 99 (1977) 199-200. Ai testi citati da A. Feuillet si possono aggiungere la preghiera del *Requiem aeternam* e i testi citati da D. Aune, *Revelation 6 - 16* (WBC 52B), Thomas Nelson, Nashville 1998, p. 411.

(come frequentemente nel greco classico[16]) piuttosto che «fino al momento in cui», perché la fine del riposo non può essere condizionata dalla morte dei conservi, ma deve esserlo da Dio che guida la storia e ne determina la fine. La frase introdotta da *heōs*, anche se è risposta a *heōs pote...?*, dice dunque lo scopo del riposo più che la sua durata.

Ciò che deve accadere ai conservi dei martiri e che è detto con il passivo *plērōthōsin* non è neanch'esso facile da interpretare. Il passivo di *plēroō* è molto raro nel greco classico ed è invece frequente nel NT, soprattutto nei quattro vangeli (49 volte, su 53 ricorrenze del verbo). Di quei quarantanove passivi, due parlano di una rete o di una casa che si riempiono dei pesci della pesca e rispettivamente del profumo della mirra (Mt 13,48; Gv 12,3), altrimenti il significato è sempre metaforico. E allora il passivo di *plēroō* ha per soggetto le Scritture o la parola di Dio, le parole di un angelo di Dio o la parola di Gesù, il tempo o i tempi (*kairos*, *kairoi*, la pasqua) e infine la gioia di Gesù o dei discepoli. Tutto questo però ha poco da dire circa il *plērōthōsin* di Ap 6,11 che è detto di persone, non di tempi o di sentimenti. Nel NT il passivo di *plēroō* è bensì usato per le persone, ma ha sempre il complemento di materia per dire di che cosa questa o quella persona è piena: così si è pieni di gioia (At 13,52), di ogni malvagità (Rm 1,29), di ogni conoscenza (Rm 15,14) o di consolazione (2Cor 7,4), eccetera. Resta dunque che quella di Ap 6,11 è l'unica volta in cui il passivo di *plēroō*, detto di persone, è usato assolutamente. Di solito, lo si traduce: «Finché fosse completo il numero dei loro compagni di servizio», a motivo del teologumeno giudaico di cui si parlerà, ma qui il passivo di *plēroō* non parla del numero dei conservi[17], bensì della loro persona. Deve qui dunque trattarsi del loro giungere a pienezza o perfezione nella testimonianza, tanto più che la loro morte sarà simile a quella degli uccisi che sono sotto l'altare, una morte affrontata per la parola di Dio e per la testimonianza.

Alle Chiese d'Asia che si interrogavano sulla sorte di chi era stato fedele fino al sangue, Giovanni di Patmos, anzitutto, rispondeva che le opere seguono chi è fedele a Dio oltre la morte, e che per il fedele c'è una ricompensa di pace e di riposo (Ap 6,11; 14,13), mentre per quelli del campo avverso c'è tormento per i secoli eterni, non riposo (14,11). In secondo luogo, se per i tempi lunghi Giovanni parlava di giudizio giusto di Dio nei confronti dei persecutori e di ricompensa per chi si conservava fedele, per i tempi brevi affermava però che ci sarebbero stati altri martiri e dunque che la persecuzione, nonostante tutti i suoi connotati negativi, non ultimo il reale pericolo di apostasia, rientrava nel piano di Dio.

Il grido degli uccisi si inscrive nel genere letterario della lamentazione, come dice chiaramente la pungente domanda: «Fino a quando...?», che compare in molti salmi e in testi profetici, ma ha paralleli anche più consistenti nell'intertestamento. Il parallelismo più stretto è quello con *4Esdra* 4,35-37, in cui, dal loro

[16] Per *heōs* con congiuntivo nel senso di «mentre» (in latino *dum*), cfr., ad esempio, Omero, *Odissea* 17,358: «Egli prendeva cibo mentre il cantore cantava»; Eschilo, *Agamennone* 1435 («Mentre sul mio focolare accende il fuoco Egisto»).

[17] Così invece H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, pp. 803-804.

soggiorno nello *še'ôl*, i giusti chiedono a Dio quanto a lungo debbano attendere in quel luogo la loro ricompensa e dove l'angelo Remihel risponde: «Quando sarà completo il numero di quelli come voi». *4Esdra* sembra riprendere un'antica tradizione[18], secondo cui Dio ha fissato il numero dei giusti e secondo cui, quando esso sarà completo, il mondo giungerà alla sua fine. L'autore qui si rifà alla stessa tradizione ma trasforma il teologumeno in una visione, parla della pienezza della testimonianza dei testimoni più che del loro numero e, soprattutto, sostituisce i giusti di cui parlava la tradizione giudaica con i martiri, rivelando che suo centro di interesse è quello storico e concreto della persecuzione, e non tanto quello speculativo della sorte dei giusti o della fine del presente eone.

Di grande importanza per l'interpretazione di Ap 6,9-11 è precisare l'identità degli uccisi. La singolare ipotesi secondo cui si tratterebbe dei martiri del giudaismo si basa sull'assenza di riferimenti cristologici nella formula: «Per la parola di Dio e per la testimonianza che avevano»[19], ma essa descrive la testimonianza cristiana con tutta naturalezza in non meno di sei paralleli dove (a volte a un membro solo) è esplicitamente cristologica:

1,2	La parola di Dio e la testimonianza di Gesù.
1,9	La parola di Dio e la testimonianza di Gesù.
12,11	La testimonianza di chi ha vinto il Drago con il sangue di Gesù.
12,17	I comandamenti di Dio e la testimonianza di Gesù.
19,10	La testimonianza di Gesù.
20,4	La testimonianza di Gesù e la parola di Dio.

Soprattutto poi non si capisce perché, in piena epoca messianica, Giovanni di Patmos si dovrebbe interessare di quelli che in futuro affronteranno il martirio di fra le file dei giudei non messianici («I loro conservi e i loro fratelli che come loro dovevano essere uccisi»), che fra l'altro in 2,9 e 3,9 egli bolla come «sinagoga di satana». Fra i commentatori poi che intendono «la testimonianza che avevano» come testimonianza resa a Gesù, alcuni (G.B. Caird) pensano a tutti i martiri cristiani (da Stefano a quelli del tempo di Giovanni), o ai martiri della persecuzione che Giovanni sentiva imminente (W.J. Harrington), mentre altri (W. Bousset, J. Roloff) pensano ai martiri della persecuzione neroniana. La persecuzione gerosolimitana di cui parla il libro degli Atti e quella romana del 63 d.C., benché remote nel tempo e nello spazio, erano certamente note e anzi memorabili anche fra i cristiani d'Asia. Di fatto, la persecuzione neroniana probabilmente ispira i testi dell'Apocalisse in cui la persecuzione cruenta è attribuita a Babilonia: basti citare Ap 17,6 dove di Babilonia, città capitale di un vasto impero, si dice che è ubriaca del sangue dei santi e dei martiri di Gesù (cfr. 18,24 e 19,2). Tuttavia, vedere in

[18] Cfr. *1Enoch* 9,1-3.9-10; 22,5-7; 47,1-2.4; 99,3; 104,3. Così W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, p. 273, ed E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 87, che lo cita e lo approva.

[19] Cfr., ad esempio, A. Feuillet, *Les martyrs de l'humanité et l'Agneau égorgé. Une interprétation nouvelle de la prière des égorgés en Ap 6,9-11*, in *NRTh* 99 (1977) 194 («Toute mention de Jésus est absente non seulement du texte, mais encore du contexte»).

Ap 6,9-11 un rimando alla situazione locale delle Chiese d'Asia spiega meglio tutta la trama, precedente e seguente dell'Apocalisse.

Anzitutto, in Ap 1-3 Giovanni di Patmos ha già fatto riferimento a episodi e situazioni di martirio ambientati esplicitamente in Asia: la *thlipsis* sua personale e quella delle sette Chiese (1,9), l'uccisione di Antipa (2,13b), la battaglia sostenuta dalla Chiesa pergamena (2,13a), la *blasphēmia* proveniente da parte giudaica per la Chiesa di Smirne (2,9), le difficoltà sostenute dalla Chiesa di Filadelfia per non rinnegare il nome del Cristo (3,8), eccetera. In Ap 1-3, inoltre, l'autore ha previsto per l'immediato futuro la possibilità di altre vessazioni e di altre morti. Ha infatti preannunziato che a Smirne qualcuno sarebbe stato messo in carcere, e ha previsto anche altre uccisioni nell'invito alla stessa Chiesa perché sia fedele fino alla morte così da non perdere la corona della vita (2,10): le parole *achri thanatou* non sono infatti una indicazione cronologica («Sii fedele per tutta la vita»), ma una perifrasi di ciò che noi chiamiamo martirio («Sii fedele fino a morire»)[20].

Tutto questo ha la sua naturale continuazione in Ap 6,9-11. Avendo sperimentato il martirio di alcuni suoi membri, le Chiese d'Asia potevano ben chiedersi quello che gli uccisi domandano: «Fino a quando...?». D'altra parte, invitando gli smirnioti a non temere né carcere né versamento di sangue che sarebbero potuti sopraggiungere anche a tempi brevi, Giovanni anticipava la risposta data qui ai martiri, secondo cui ci dovranno essere altri martiri. Al contrario, l'attribuzione a Giovanni di Patmos della problematica del martirio cristiano in generale (e a maggior ragione di quello israelitico) non spiega quel carattere appassionato e aggressivo della sua apocalisse, quale può avere solo un libro scritto dal vivo. L'Apocalisse giovannea non è una disquisizione teorica sulla persecuzione subita da chissà quali credenti in luoghi e in tempi lontani, ma si spiega bene soltanto come reazione a un trauma tanto prossimo quanto ingiusto.

Volendo ambientare l'episodio di Ap 6,9-11 nel suo settenario, non si può non notare che il confronto di questo quinto sigillo con i precedenti rivela una inversione di movimento. I cavalieri ricevevano la loro investitura dalla corte divina e venivano orientati verso la terra: ora invece una voce dell'umanità si rivolge a Dio. Si passa dal discorso circa le forze che si scontrano nella storia al fatto cristiano: dal tema di una umanità indistinta, sballottata nelle circostanze più grame dell'esistenza, si passa al tema della Chiesa e della persecuzione che essa deve subire. Con ciò il quinto sigillo mette di fronte a una improvvisa progressione tematica e introduce precise coordinate storico-temporali che mancavano nei sigilli precedenti. Soprattutto però il grido dei martiri è fondamentale per tutto l'impianto narrativo del resto dell'Apocalisse. Già questo stesso testo dice che, mentre l'autore scrive, altra persecuzione è prevista per un futuro imminente e, oltre a quel supplemento di persecuzione, si intravedono giudizio e vendetta, premio e ricompensa. Attraverso il tema della persecuzione dunque si innesca nella trama del libro tutto l'arco temporale che va dalla storia contemporanea all'escatologia.

[20] Vedi qui il commento ad Ap 2,10, p. 112.

Più in particolare, la domanda che Giovanni pone attraverso il grido dei martiri è la domanda cui vuole dare risposta nel suo libro. Non per nulla, i due termini chiave di quel grido, « giudicare » e « vendicare » *(heōs pote... ou krineis kai ekdikeis to haima ktl?)*, si ritroveranno al tempo aoristo (e quindi per dire che la domanda avrà avuto risposta) soltanto in Ap 19,2, dove una voce celeste potrà proclamare che Dio « ha giudicato... e ha vendicato il sangue dei suoi servi » *(hoti ekrinen... kai exedikēsen to haima ktl)*. È così che da ora in poi tutto sarà risposta. Sono risposta i sette sconvolgimenti cosmici di Ap 6,12-17 che annunziano l'imminente e irresistibile ira di Dio e dell'Agnello. È risposta il contrassegno impresso sulla fronte dei 144.000 (7,1-8) quale garanzia di protezione dall'ira divina che deve dispiegarsi contro i non servi. È risposta soprattutto la visione escatologica della folla innumerevole che, vestita in bianche vesti, canta le lodi di Dio davanti al suo trono, là dove non c'è più fame, né sete, né lutto, né pianto (7,9-17).

Tutto è risposta al grido dei martiri anche oltre il settenario dei sigilli perché in Ap 8,3-5 la preghiera dei santi[21] sale ancora dall'altare, così che poi l'ira di Dio scende contro la terra sotto forma di carboni ardenti. Quell'ira prende forma nei flagelli che si riversano contro gli idolatri dell'idolatria tradizionale ogni volta che uno degli angeli delle trombe fa squillare la sua tromba (8,6 - 11,15), e prende forma nei flagelli che si riversano contro gli idolatri dell'idolatria della Bestia che hanno versato il sangue dei santi e dei profeti (cfr. 16,6) ogni volta che uno dei sette angeli delle coppe riversa l'ira contenuta nella propria coppa (16,1-21). Non solo, ma dall'altare (dove sono le anime dei martiri) di tanto in tanto angeli o voci evocano nuovi flagelli antiidolatrici (9,13), invocano il giudizio divino (14,18), o approvano gli interventi di Dio contro i persecutori (16,7).

Lontano dall'essere una visione qualsiasi o soltanto un testo audace, quella dei martiri di Ap 6,9-11 è dunque la *scena-madre* da cui nasce tutta la seconda parte dell'Apocalisse.

[**vv. 12-17**] Il sesto sigillo, il più ampio del settenario, è composto di tre episodi agevolmente distinguibili. Il primo va da Ap 6,12 a 6,17 e descrive gli sconvolgimenti cosmici che gettano nel panico l'umanità. Il secondo, introdotto con *meta touto eidon*, va da 7,1 a 7,8 e descrive la folla dei 144.000 contrassegnati con il sigillo del Dio vivente. Il terzo, introdotto a sua volta da *meta tauta eidon*, va da 7,9 a 7,17 e descrive la folla innumerevole dei redenti attorno al trono di Dio.

Nel primo episodio il cosmo è dunque sconvolto attraverso cataclismi il cui numero settenario, ottenuto con il particolare schema di « 5 + 2 », deve dirne il carattere universale e ineludibile. Ciò che succede nel cosmo poi terrorizza sette gruppi umani, e anche questo è detto con lo schema del « 5 + 2 », in un coinvolgimento generale, dai re fino all'ultimo schiavo, così che nessuno dei nemici di Dio possa scampare ai suoi terrori. Sconvolgimenti cosmici e gruppi umani in preda al panico sono dunque in voluto parallelismo, probabilmente non solo per gioco

[21] « Santi » è una delle espressioni con cui l'Apocalisse designa quelli che soffrono e muoiono al servizio di Dio (cfr. Ap 16,6; 17,6; 18,24), ed è quindi equivalente degli « uccisi » di Ap 6,9, e poi anche di « profeti » (16,6; 18,24), « servi suoi [= di Dio] » (19,2; cfr. 6,11), « testimoni » (2,13; 17,6) e « colpiti con la scure, decapitati » (20,4).

estetico, ma per parlare delle motivazioni e degli effetti – giuste le une e immancabili gli altri – dei cataclismi.

Lo scenario dipinto con la descrizione dei sette sconvolgimenti cosmici è di rara bellezza letteraria: basti pensare a quel ravvolgersi del cielo come un rotolo o al cadere delle stelle dal firmamento come cadono i frutti avvizziti[22] dalla pianta di fico quando il vento la scuote. Ogni devastante mutazione negli elementi e nella struttura del cosmo è segno che la sua stabilità è scossa e che la fine si avvicina come già nei profeti (Is 13,10-13; 34,4...), nel discorso apocalittico-escatologico dei sinottici (Mc 13,24-25 e par.; cfr. 2Pt 3,10), ma soprattutto in Eb 12,26-28: « Le cose che possono essere scosse sono destinate a passare in quanto cose create, perché rimangano quelle che sono incrollabili ».

La reazione dell'umanità ai cataclismi che si verificano nel cosmo è la fuga. Il verbo *ekrypsan* di Ap 6,15, come dice la preposizione *eis* che regge il suo complemento, equivale infatti a un verbo di movimento e la frase è da tradurre: « Andarono a nascondersi nelle caverne e nelle rupi dei monti ». Il senso della fuga e di tutto il quadro è poi dato dalle parole degli uomini in preda al terrore: anzitutto, essi supplicano monti e caverne rocciose perché li nascondano *(krypsate hēmas)*, evidentemente con più efficacia di quanto essi sentano di poter fare fuggendo. Poi dicono che ciò da cui bisogna nascondersi sono il volto del sovrano seduto sul trono e l'ira dell'Agnello, dove il *parallelismus membrorum* tra volto *(prosōpon)* di Dio e ira *(orgē)* dell'Agnello induce a vedere nel volto di Dio il suo sguardo d'ira, non di misericordia. Tutto questo è esplicitato nella seconda parte del discorso diretto che introduce con uno *hoti* la motivazione del terrore: la venuta del giorno grande dell'ira « di essi »[23]. La domanda retorica della terza parte del discorso diretto, infine, lascia capire che nessuno potrà resistere o sopravvivere *(kai tis dynatai stathēnai?)*, evidentemente allo scatenarsi dell'ira.

Il giorno tremendo dell'ira per qualche commentatore (G. Kretschmar, G.R. Beasley-Murray, M. Gourgues) sarebbe già arrivato, ma gli sconvolgimenti cosmici qui non sono la fine, e l'ira di Dio e dell'Agnello non si è ancora scatenata. Gli uomini si trovano tra gli uni che sono nel passato e l'altra che è temuta come imminente: essi infatti cercano nascondigli fuggendo da qualcosa che deve ancora arrivare, e fanno la domanda e quindi anche l'ipotesi di come si possa sopravvivere. Tutto questo è confermato *a fortiori* dal confronto di questi sconvolgimenti con quelli provocati da trombe e coppe, per i quali non si contempla mai la possibilità della fuga, ed è espressamente esclusa anche quella del suicidio (Ap 9,6). Là gli uomini sembrano immobilizzati sul posto in cui sono raggiunti dai flagelli, e possono reagire solo con la conversione o con la bestemmia. Fra l'altro neanche trombe e coppe introducono il giudizio finale mettendo appunto di fronte alla possibilità della conversione.

[22] L'*olynthos* (in latino *grossus*, cfr. la versione della Vulgata) è il frutto selvatico o quello che cade a terra senza aver raggiunto le dimensioni e la saporosità del frutto di stagione.

[23] La lezione con il plurale *autōn* (Sinaitico, Ephraemi rescriptus, Vetus Latina, Vulgata, Ecumenio, Aimone di Halberstadt, eccetera), nei confronti di quella con il singolare *autou* (Alessandrino, Porfiriano, 046; tradizione bizantina, Primasio di Hadrumetum, Andrea di Cesarea, Areta di Cesarea di Cappadocia, eccetera), è da preferirsi come *lectio difficilior*, dal momento che il versetto precedente parla dell'ira del solo Agnello.

Nel primo quadro del sesto sigillo gli eventi sembrano dunque concatenati fra loro a questo modo: gli sconvolgimenti cosmici, che sono annunzio del giorno dell'ira divina, gettano nel panico gli uomini, i quali, mentre cercano disperatamente scampo, riconoscono che all'ira ventura nessuno potrà resistere.

[**7,1-3**] Come la prima, anche la scena del secondo quadro è ambientata sulla terra e, come quella, è dominata da una minaccia. Ora però la minaccia è quella dei quattro venti che, soffiando dai quattro punti cardinali, possono abbattersi su terra, mare e alberi (Ap 7,1-3). I quattro angeli preposti ai quattro venti li stanno trattenendo perché non imperversino, e ricevono l'ordine da un altro angelo di continuare a farlo finché non siano stati segnati sulla fronte i servi di Dio.

Per i quattro angoli che le vengono attribuiti, la terra sembra qui pensata a forma di quadrilatero (Ap 7,1; cfr. Ap 20,8) oppure, meglio, la sua totalità è metaforicamente polarizzata in base ai quattro punti cardinali. Di certo, comunque, Giovanni di Patmos vuole dire che la minaccia dei venti incombe su tutta la terra. Quanto ai quattro angeli dei venti, essi sono il primo esempio nell'Apocalisse di quella categoria di angeli che possono essere chiamati «angeli degli elementi cosmici». Come si è visto[24], a essi si aggiungeranno l'angelo dell'abisso di Ap 9,11, l'angelo di 14,18 che ha potere sul fuoco e l'angelo delle acque di 16,5. I quattro angeli dei venti sono qui agli ordini di un quinto angelo, a essi superiore perché è in grado di impartire loro dei comandi. I suoi ordini poi difficilmente vengono dalla sua iniziativa, dal momento che ha a che fare con il sigillo del Dio vivente e quindi con lo stesso Dio vivente: fra l'altro, in Ap 7,2 si dice che agli angeli dei venti «fu dato *(edothē)* di infierire su terra e mare», dove il passivo del verbo nasconde, come fanno molti passivi del NT, il nome di Dio.

[**vv. 4-8**] La seconda parte del quadro si interessa ai contrassegnati con il sigillo, alla loro derivazione e al loro numero. La lista dei dodici-volte-dodicimila è aperta e chiusa con il termine *esphragismenoi* (vv. 4a e 8d) e, tra quei due estremi, il ripetersi della formula con il solo variare del nome del capotribù suscita l'impressione del perfetto e del sacro. La continuità di quello che è detto in questi versetti con i versetti precedenti è innegabile, e tuttavia l'autore lascia tra i due segmenti di narrazione una sorprendente lacuna: tra l'annunzio della sigillazione dei 144.000 (v. 3) e la proclamazione del loro numero (vv. 4-8: con cinque versetti, e ben settantotto parole) la sigillazione stessa è semplicemente taciuta. Quanto al numero, esso ha valore evidentemente simbolico come dice l'interesse e l'insistenza sul numero «12» delle tribù d'Israele, anche se il «12» non figura mai

[24] Vedi *Excursus 2. Questioni preliminari circa i messaggi alle Chiese*, p. 96. Sugli angeli degli elementi, cfr. H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, pp. 819-820. Questo è in continuità con l'angelologia della letteratura apocalittica: il *Libro dei giubilei* 2,2 elenca angeli di fuoco, vento, nuvole e di un'altra quindicina di elementi naturali e cosmici; *1Enoch* 20,2 parla dell'angelo dei tuoni; *1Enoch* 60,15-21 degli spiriti di mare, neve, grandine, brina, nebbia, rugiada, pioggia; *2Enoch* 19,2-4 degli angeli che sono costituiti sopra stagioni, anni, fiumi, mari, frutti ed erba. Di particolare interesse, perché parallelo di Ap 7,1-3, è *2Baruc* 6,4 - 8,5, in cui i quattro angeli con il fuoco, prima trattenuti da un altro angelo, distruggono poi Gerusalemme anticipando profeticamente la distruzione dei caldei.

esplicitamente ed è da ottenere dalla somma di « 1 + 1 + 1, eccetera = 12 ». Sul numero di base delle tribù d'Israele sono impostate le operazioni aritmetiche che si nascondono dietro ai suoi multipli (12.000, 144.000) e che sono segno, qui come altrove, dell'importanza di ciò che Giovanni di Patmos sta scrivendo[25]: il 12.000, ripetuto dodici volte, è il risultato di una moltiplicazione (« 12 x 1.000 »), mentre il 144.0000 di Ap 7,4 è il risultato di una somma (« 12.000 + 12.000 + 12.000, eccetera »). Da un lato, il silenzio sulle operazioni dell'impressione del sigillo deve dire la rapidità e la facilità con cui essa è eseguita e, dall'altro, i numeri, che si ripetono invariati per ogni gruppo tribale, collegano l'idea del popolo con quella della perfezione sia degli addendi sia della somma finale.

La sigillazione è segno di appartenenza, a partire dal suo uso nell'antichità per animali e schiavi, e insieme segno di preservazione, a partire invece dalla simbolica biblica. Poiché il sigillo è del Dio vivente, nessuno mette in dubbio che l'appartenenza sia appartenenza a Dio. I commentatori invece divergono nel precisare da che cosa la sigillazione protegga. Le possibilità sono due: la minaccia può venire da Dio stesso, ed è per questo che per alcuni la sigillazione mette al riparo dal suo giudizio, oppure la minaccia viene dai demoni[26], e allora la sigillazione preserverebbe soprattutto dall'apostasia. La seconda soluzione però contraddice il testo di Ap 9,4, in cui la sigillazione difende dalle cavallette che sono un flagello proveniente da Dio e che, mentre risparmia i servi di lui, tormenta i non servi. Dal fatto che con tutta evidenza Ap 7,3b si richiama a Es 12,21-30, e soprattutto a Ez 9,1-11, si può poi ricavare che i servi del Signore sono qui segnati con il suo sigillo così come fu segnata la porta degli israeliti a protezione dallo sterminio destinato alle sole case degli egiziani, e come nella visione di Ezechiele furono segnati con il *tau* coloro che a Gerusalemme non si erano lasciati contaminare dall'idolatria. Un tale collegamento con i libri dell'Esodo e di Ezechiele fa pensare che, come le due sigillazioni anticotestamentarie[27], anche quella di Ap 7 comporta severità dei flagelli per alcuni e, contemporaneamente, salvezza da essi per altri. Per la comodità dei discorsi da fare in seguito, dunque, la sigillazione di 7,1-8 può essere definita come « preservazione da flagelli esodici ».

In conclusione, prima che la terra sia sottoposta alla furia dei venti, Dio contrassegna con il suo sigillo i 144.000 che sono suoi servi, perché dall'infuriare di quei venti siano preservati. La protezione è poi in realtà protezione dai flagelli esodici che si abbatteranno contro i non servi di Dio. Il secondo quadro del sesto sigillo sembra dunque continuare il tema dell'ira annunziata dagli sconvolgimenti cosmici (Ap 6,17), ma aggiunge che all'ira contro alcuni si abbina la volontà di salvezza a favore di altri.

In questi versetti, infine, vi sono alcuni sottintesi che è importante esplicitare. In primo luogo, l'insistenza sull'opera di contenimento dei venti da parte degli angeli

[25] Vedi qui il commento ad Ap 4,4 *ad locum*, e soprattutto l'*Excursus 7. Calcolare il numero della Bestia, 666*, pp. 260-262.

[26] Così R.H. Charles (*A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, vol. I, pp. 196-199), il quale si dice fiero di avere ricuperato tale interpretazione dopo sedici secoli.

[27] Per la letteratura di Qumran, cfr. *Documento di Damasco* 19,10-13.

(Ap 7,1.3) è insistenza sulla funzione negativa dei venti stessi, quella di devastare. In Ap 9,4 si apprenderà che la loro azione è equivalente ai flagelli delle trombe contro coloro che non sono servi di Dio. Questo, fra l'altro, comporta che gli sconvolgimenti cosmici, come si diceva, non abbiano ancora portato il giorno dell'ira, ma l'abbiano soltanto annunziato. In secondo luogo, se il quinto angelo comanda ai primi quattro di continuare a tenere sotto controllo i venti fino a che non sia stata eseguita la sigillazione, vuole dire che dopo di essa ai venti sarà poi permesso d'imperversare. Anche se Giovanni non ne fa parola, l'azione dei venti va dunque da noi lettori supplita nella trafila narrativa. Essa va collocata subito dopo l'impressione del sigillo sulla fronte dei servi di Dio e prima della scena seguente, quella della folla innumerevole, che avrà la grande tribolazione nel suo passato *(houtoi eisin hoi erchomenoi ek tēs thlipseōs tēs megalēs)*. Infine, nonostante si parli a tre riprese di terra, mare e alberi (7,1.2.3), tuttavia il vero obiettivo dell'azione dei venti sono gli esseri umani, dal momento che fra di essi alcuni vengono segnati perché, come in un nuovo esodo, i venti li risparmino. Allo stesso modo, gli sconvolgimenti cosmici di 6,12-17 avevano ripercussione su sette gruppi umani e, sempre allo stesso modo, i tre «Guai!» di Ap 8,13 si abbatteranno sugli abitanti della terra.

Gli interpreti discutono vivacemente circa l'identificazione dei contrassegnati con il sigillo: se cioè i 144.000 siano israeliti o invece cristiani e, nel caso che siano cristiani, se essi siano giudeocristiani o se non siano piuttosto cristiani *sic et simpliciter*[28]. L'accurata enumerazione e denominazione delle dodici tribù d'Israele ha portato A. Feuillet a scrivere con parole taglienti che se i 144.000 non fossero le dodici tribù dell'Israele storico, tutto si ridurrebbe a chiacchiere inutili («un bavardage absolument inutile»)[29]. L'interpretazione di A. Feuillet dipende dalla sua propria convinzione secondo cui in Ap 4-11 e in 12-22 si trovano come due apocalissi, la prima delle quali conterrebbe il giudizio divino sul popolo giudaico che non aveva creduto, e cioè la catastrofe del 70 d.C. Tuttavia, ci sono argomenti non trascurabili per sostenere l'opinione combattuta da Feuillet.

Le dodici tribù sono elencate e caratterizzate ognuna attraverso il nome del rispettivo eponimo, uno dei figli di Giacobbe, e il confronto con le liste anticotestamentarie rivela l'interesse di Giovanni. Nell'AT le liste delle tribù si possono ricondurre a due tipologie. La prima tipologia, che si potrebbe chiamare *genealogica* (con una dozzina di liste), fa riferimento alla primogenitura oltre che alla nascita dalle differenti mogli di Giacobbe, così che al primo posto figurano Ruben e gli altri cinque figli che Giacobbe ebbe da Lia[30]. L'altra fa riferimento invece alla distri-

[28] Sulla provenienza dei 144.000, cfr. gli *status quaestionis* di O. Böcher *Die Johannesapokalypse*, pp. 56-63; H. Ulfgard, *Feast and Future: Revelation 7,9-17 and the Feast of Tabernacles* (CB 22), Almquist and Wiksell International, Lund 1989, pp. 70-79; D. Aune, *Revelation 6 - 16*, pp. 440-445, e cfr., più avanti, la discussione sul rapporto dei 144.000 con la folla innumerevole.

[29] A. Feuillet, *Les 144.000 Israélites marqués d'un sceau*, in *NT* 9 (1967) 197-198, nota 1.

[30] Mettendo sempre il primogenito Ruben al primo posto, le liste, ad esempio, di Gn 35 e di Es 1,2, elencavano i sei figli di Lia e i due di Rachele (le due madri libere), poi quelli di Bila e di Zilpa (le due madri schiave), mentre la lista di Gn 46 elencava i figli di Lia e della sua schiava Zilpa, poi quelli di Rachele e della sua schiava Bila. La primogenitura di Ruben è menzionata esplicitamente in Gn 35,23; 46,8; 49,3; Nm 1,20 e 26,5 oltre che nei *Testamenti dei dodici patriarchi*, dove il *Testamento di Ruben* è il primo. Come liste genealogiche, cfr. anche Es 1,2; Nm 1,5; 13,4; Dt 33,6; 1Cr 2,1; 27,16; Ez 48,31.

buzione della terra promessa ed è quindi basata su di un criterio geografico (con una mezza dozzina di liste). In due di queste liste *geografiche* la tribù di Ruben con quella di Gad e una parte di quella di Manasse è messa ancora in prima posizione perché Mosè stesso, prima della morte, aveva dato loro le regioni a Est del Giordano, secondo Nm 34,3-14 e Gs 13,8-33. È così che la distribuzione della terra a Ovest del Giordano, fatta da Giosuè, parte poi dalla regione Sud-orientale che fu data a Giuda: « La porzione che toccò in sorte alla tribù di Giuda, secondo le loro famiglie, si trova ai confini di Edom, dal deserto di Zin verso il Negheb, all'estremo Sud » (Gs 15,1). Per questo criterio geografico Giuda è poi messo in prima posizione (Nm 2,3; 7,12; 1Cr 2,2; 12,25), mentre Ruben con Gad è retrocesso al terzo o quarto posto (Nm 2,10; 7,30; 1Cr 5,1), oppure collocato addirittura in coda (1Cr 12,38)[31].

Quanto a Giovanni di Patmos, egli non elenca i patriarchi né in base alle loro madri o alla primogenitura, né secondo il criterio geografico[32]. Mostra però di attingere a tutti e due i tipi di liste: mette al secondo posto Ruben che nelle liste genealogiche era al primo posto in quanto primogenito, e di seguito a Ruben mette Gad, che nelle liste geografiche era insieme con lui insediato a Est del Giordano. C'è un elemento vistoso che però Giovanni qui non altera ma conserva dalla lista geografica anticotestamentaria, e cioè il primo posto di Giuda[33]. Ap 5,5 fornisce la chiave interpretativa di quel primo posto nel riferimento al Messia in termini appunto di appartenenza alle dodici tribù: « Non piangere. Ecco: il leone della tribù di Giuda... ha vinto ». Per Giovanni e per tutto il cristianesimo delle origini era oramai il Cristo il vero primogenito cui spettava di aprire la lista delle tribù d'Israele, e la primogenitura che contava non era più quella dai lombi di Giacobbe ma quella dai morti (Ap 1,5).

Per gli antichi commentatori di Apocalisse la motivazione messianica della lista delle tribù in Ap 7 è confermata anche dall'assenza della tribù di Dan. Inter-

[31] In Gs 13-22, il grande testo della distribuzione della terra, si dice che Mosè stesso prima di morire aveva dato a Ruben, Gad e a metà della tribù di Manasse le regioni a Est del Giordano, ed è così che la distribuzione fatta da Giosuè parte poi dalla regione data a Giuda: « La porzione che toccò in sorte alla tribù di Giuda, secondo le loro famiglie, si trova ai confini di Edom, dal deserto di Zin verso il Negheb, all'estremo Sud » (Gs 15,1). Ma in 1Cr 12,25-38 Giuda è al primo posto e soltanto alla fine si aggiunge: « Dalla Transgiordania, ossia dei rubeniti, gaditi e di metà della tribù di Manasse... » (v. 38). L'elemento geografico è esplicitato anche in Nm 2,3-31; 34,13-12, e per il primo posto di Giuda, cfr. anche Nm 7,12.

[32] Nell'elencazione di Ap 7 figurano prima due figli di Lia (Giuda e Ruben), poi due della schiava Zilpa (Gad e Aser), uno della schiava Bila (Neftali), uno di Rachele (Manasse), e infine quattro di nuovo di Lia (Simone, Levi, Issacar, Zabulon) e due di nuovo di Rachele (Giuseppe, Beniamino). Giovanni non tiene conto dunque né della primogenitura di Ruben, né delle madri, né della distribuzione delle terre, perché mette insieme Giuda e Ruben.

[33] Cfr., soprattutto, C.R. Smith (*The Portrayal of the Church as the New Israel in the Names and Order of the Tribes in Revelation 7,5-8*, in *JSNT* 39 [1990] 111-118), per il quale il primato di Giuda deve rappresentare la Chiesa come nuovo Israele, soppiantando sia il primato che Ruben aveva nelle liste antiche, sia il primato che invece aveva Levi nella considerazione postesilica. Elencato qui al secondo posto (che mai gli è riservato nelle liste dell'AT), Ruben vedrebbe riconosciuta la sua primogenitura dovendo rappresentare l'Israele che ha creduto in Gesù, mentre la promozione dei figli delle schiave e delle tribù della Galilea delle genti dovrebbe rappresentare il posto d'onore che i pagani (« The ethnic Israel »!) hanno oramai nel popolo di Dio.

pretando una invasione che verrà da Dan (e cioè dal Nord) come venuta dell'anticristo, Ireneo di Lione scrive: «Geremia annunziò non solo la subitaneità del suo [dell'anticristo] arrivo, ma anche la tribù donde uscirà: "Da Dan udremo il rumore della velocità dei suoi cavalli, al nitrito dei suoi cavalli in corsa si turberà tutta la terra, e verrà e divorerà il paese e tutta la sua pienezza, la città e quanti vi abitano". Per questa ragione la tribù di Dan non è annoverata [in Ap 7] fra quelle che si salvano». Ippolito, detto di Roma, metterà poi Cristo e anticristo in opposizione proprio a partire dalle tribù d'origine: «Come infatti dalla tribù di Giuda fu generato il Cristo, così dalla tribù di Dan sarà generato l'anticristo»[34].

A sfavore dell'identificazione dei 144.000 con l'Israele storico sostenuta da A. Feuillet sta dunque anzitutto il fatto che la lista delle tribù di Ap 7 è rielaborata in chiave messianica, così che le dodici tribù per Giovanni di Patmos sono oramai i discepoli di Gesù convocati idealmente attorno ai Dodici. Ma si può aggiungere che in questo libro l'autore rivendica il nome di giudei per i cristiani sottraendolo ai giudei storici, ad esempio a quelli di Smirne e di Filadelfia che egli chiama invece «sinagoga di satana»[35]. È ancora lui che, dopo aver attribuito alla Gerusalemme di Ap 21 dodici porte, ognuna con il nome di una delle dodici tribù d'Israele, dice che attraverso di esse avranno accesso alla città escatologica anche i credenti provenienti dal paganesimo (vv. 24-26), ed è evidente che per il giudeo-messianico Giovanni di Patmos non oltrepasseranno quelle porte i giudei storici non messianici. In Ap 21 dunque con il linguaggio delle dodici tribù certamente non si designa l'Israele storico non credente in Gesù, e questo chiede di intendere sempre allo stesso modo quel linguaggio. Una terza conferma viene da Ap 9,4, dove si dice che le cavallette devono risparmiare i contrassegnati con il sigillo del Dio vivente i quali sono servi di Dio; ed è del tutto improbabile che in 9,4 con «servi di Dio» Giovanni di Patmos intenda parlare dei soli giudeo-cristiani, tanto meno degli israeliti storici.

A sfavore dell'interpretazione dei 144.000 come Israele storico, in quarto luogo e incontrovertibilmente, non si può poi non citare il parallelo di Ap 14,1, in cui si parla di una folla che conta il medesimo numero di componenti, i quali sono certamente cristiani per la loro sequela dell'Agnello, per avere sulla fronte il suo no-

[34] Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 5.30.2 (che cita Ger 8,16); Ippolito (detto) di Roma, *L'anticristo* 14,7.9; 15,7, e *La fine del mondo* 19,16. Ma poi cfr. Teodoreto di Cirro, Andrea di Cesarea, Giorgio Monaco, Costantino Porfirogenito, la *Suda*, fra i greci. Fra i padri della Chiesa latini, cfr. Girolamo, *Commento a Daniele* 9; Ambrogio di Milano, *Le benedizioni dei Patriarchi* 7; Agostino di Ippona, *Questione 22 su Giosuè*, e poi Gregorio Magno e Beda il Venerabile. In realtà per la tradizione giudaica la tribù di Dan era colpevole di avere ospitato uno dei due vitelli idolatrici di Geroboamo (1Re 12,29-30). Il *Testamento di Dan* (5,4-6), che fra l'altro cita il *Libro di Enoch* a conferma, parlava di apostasia: «Io so che negli ultimi giorni abbandonerete il Signore... Commetterete le abominazioni delle genti, fornicando con donne senza legge... Lessi infatti nel libro di Enoc il giusto che il vostro principe è satana». Affermazioni analoghe sono nel *Targum* dello Pseudo-Jonathan: «La Nube non li accoglieva a motivo dell'idolatria che era fra di essi». A questo proposito, cfr. il commento a Es 17,8 e la nota di R. Le Déaut (nell'edizione di SC 256,142) che, elencando altri testi targumici, parla di «fâcheuse réputation des Danites» nella tradizione giudaica. Cfr. poi H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, pp. 804-805.

[35] Cfr. qui il commento ad Ap 2,9; 3,9, pp. 110 e 124.

me (di cui non parlava Ap 7) e per essere da lui redenti « dalla terra » (14,3) e di fra gli esseri umani come primizia (per Dio e) per l'Agnello stesso (14,4)[36].

Con tutto ciò, dovrebbe esserci poco dubbio sul fatto che i 144.000 dell'Apocalisse sono l'Israele dei tempi messianici, e cioè la Chiesa cristiana *sic et simpliciter*.

[vv. **9-12**] Come quella della sigillazione era una scena tutta terrestre, l'ultima scena del trittico è tutta ambientata in cielo. Protagonista è la folla innumerevole che Giovanni di Patmos vede schierata davanti al trono di Dio (v. 9), la quale intona una liturgia cui poi si uniscono gli angeli della corte divina (vv. 10-12) e riguardo alla quale uno dei Vegliardi intreccia con Giovanni un dialogo didascalico (vv. 13-17). Le bianche vesti di cui la folla è rivestita sono da mettere in parallelo con quelle della corte celeste (Ap 4,4) perché a essa oramai associata, e forse anche con quelle di Ap 3,4-5 e di 6,11, che sono vesti di ricompensa per una condotta irreprensibile e fedele. Le palme che i componenti della folla recano in mano sono simbolo di gioia nell'AT (Lv 23,40; 1Mac 13,51; 2Mac 10,7) e, invece, di vittoria nella cultura greco-romana. Plutarco, ad esempio, usa l'espressione « dare la palma » per parlare dei premi negli agoni di Delo, Cicerone parlava di un gladiatore « dalle molte palme » e Apuleio di Madaura chiama *dea palmaris* la dea Vittoria[37]. Una prima caratteristica della folla innumerevole di Ap 7 è dunque quella di essere festosa e vittoriosa.

Della folla innumerevole è detto retrospettivamente il grande passato: i suoi componenti provengono dalla grande tribolazione (v. 14a), attraverso la quale si sono conservati fedeli all'Agnello, come dice l'immagine delle vesti lavate e rese candide nel suo sangue (v. 14b)[38]. Conseguenza (*dia touto*, v. 15) di quella fedeltà nel passato è il loro già attuale, definitivo stato di vittoria, di salvezza, di associazione alla corte divina e di beatitudine escatologica. Mentre dunque i 144.000 hanno ancora nel loro futuro i flagelli dei venti o, meglio (come vuole Ap 9,4), i flagelli delle trombe, la folla innumerevole li ha già alle spalle. Altre due caratteristiche della folla di Ap 7,9-10 sono la non contabilità (« Una folla immensa, che nessuno poteva contare ») e l'universalità (« Una folla immensa... da ogni gente, tribù, popolo e lingua »): si tratta di caratteristiche che convengono all'escatologia per il loro essere sottratte ai limiti legati alla storia.

[36] Vedi qui il commento ad Ap 14,4-5, pp. 278-279. Circa l'identità dei due gruppi di 144.000 basti citare W. Hadorn (*Die Offenbarung des Johannes*, p. 149), che scrive: « Kein Leser des Buches konnte zweifeln, dass Joh von den gleichen 144.000 rede, deren Versiegelung er 7,4 berichtete », e A. Yarbro Collins (*Crisis and Catharsis*, p. 127): « This group [= i 144.000 di Ap 14] is apparently the same as those sealed on their foreheads in 7,1-8 ».

[37] Plutarco, *Teseo* 21.3,2; Cicerone, *Per Roscio Amerino* 17,8 (« Plurimarum palmarum vetus ac nobilis gladiator »); Apuleio, *L'asino d'oro* 2,4,3. In 11,4 Apuleio usa poi per la palma l'aggettivo *victrix*.

[38] Poiché il sangue di cui si parla in Ap 7,14 è quello dell'Agnello e poiché altrove nell'Apocalisse si parla del sangue dei martiri distintamente da quello dell'Agnello, non c'è ragione di intendere questa folla come composta di soli martiri come fanno molti da W. Bousset a R.H. Charles, e a R. Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, p. 95, il quale intitola il paragrafo: « L'esercito dei martiri ». Già Beato di Liébana lucidamente scriveva: « Non, ut aliqui putant, martyres soli sunt sed omnis ecclesia: non enim in sanguine suo lauasse dixit stolas sed in sanguine Agni » (E. Romero Pose [ed.] 1,666,79).

Da ultimo non si può non sottolineare anche a livello di vocabolario lo stretto rapporto tra questa scena e le visioni finali della Gerusalemme escatologica. I punti di contatto più espliciti tra Ap 7 e Ap 21-22 sono:

7,15	L'impiego del verbo *latreuō*.	22,3	L'impiego del verbo *latreuō* nel senso di « adorare ».
7,15	Il tema della dimora di Dio con gli esseri umani espresso con il verbo *skēnoō*.	21,3b	
7,16	L'eliminazione di ogni male espressa con la negazione *ouk... eti*.	21,4	
7,16	In particolare il tema dell'eliminazione della sete.	21,6	
7,17	Il tema delle sorgenti d'acqua di vita.	22,1	Qui figura l'immagine leggermente variata del fiume d'acqua di vita.
7,17	Infine, il tema di Dio che asciugherà ogni lagrima dagli occhi dei redenti.	21,4	

Trovandosi di fronte alla folla innumerevole di Ap 7,9-17 il lettore è dunque di fronte alla stessa conclusione escatologica che ritroverà in Ap 21-22[39].

Il cantico della folla innumerevole è un canto di riconoscimento, che proclama cioè la verità delle cose: « La salvezza a Dio e all'Agnello ». Dio solo è salvatore: a lui appartengono la volontà e il piano di salvezza, ed egli interviene e agisce perché la salvezza divenga evento sia nella storia sia, sottratta alla precarietà, attorno al suo trono nell'escatologia. Il cantico degli angeli che segue è introdotto e concluso dall'Amen che mette sotto il contrassegno della verità e della saldezza il suo contenuto. Questo cantico, come quello di Ap 5,13, consiste nell'auspicio (« La benedizione... sia... ») o nella dichiarazione (« La benedizione... è... ») di un omaggio settuplice a Dio. La lista dei sette omaggi ripete sostanzialmente quella di 5,13 (vedi il commento *ad locum*), ma il destinatario dell'omaggio qui è menzionato a conclusione della lista e non in apertura, quasi a formare fra i due cantici una successione a chiasmo (a-b-b-a). Il destinatario qui è solo Dio, mentre in 5,13 sono Dio e l'Agnello insieme. Solo qui poi ricorre la formula della perennità « per i secoli dei secoli ». A spiegare le variazioni sono il contesto, che qui è escatologico (« per i secoli dei secoli »), e il fatto che l'Agnello sarà celebrato più avanti (v. 17a-b).

[39] Fra gli altri, cfr. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, p. 284: « Das Stehen vor dem Thron kann kaum etwas anders bedeuten, als den Zustand der vollkommenen Seligkeit vor Gottes Angesicht »; G.L. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1972, p. 80: « The sixth seal introduces the end itself »; M. Gourgues, *« L'Apocalypse » ou « les trois Apocalypses » de Jean?*, in *ScEs* 35 (1983) 310: « Les rapprochements avec la description de la condition eschatologique des ch. 21-22 sont très nets. Ainsi, tout paraît indiquer le caractère final de la scène décrite en 7,9-17 ».

[vv. **13-17**] A concludere la visione della folla innumerevole, in Ap 7,13-17 uno dei Vegliardi prende la parola e interroga Giovanni di Patmos circa l'identità di coloro che la compongono (v. 13). Come in Ez 37,3, si tratta di una domanda di cortesia che Beda il Venerabile e Berengaudo caratterizzano in modo particolarmente felice quando scrivono: *Interrogat ut doceat*[40]. Come fa Ezechiele, Giovanni infatti si schermisce riconoscendo che in grado di dare risposta è proprio chi gli sta facendo la domanda (v. 14a), così che poi il Vegliardo interpreta la visione, ovviamente più per noi lettori che per Giovanni. Della folla innumerevole, a partire dal suo passato, egli spiega il presente: è davanti al trono di Dio, lo serve giorno e notte. Dopotutto, era questa la domanda: «Chi sono e da dove vennero?». Nel passato i membri di quella folla hanno la grande tribolazione *(hē thlipsis hē megalē)*, dice il Vegliardo. In 1Mac 9,27 l'espressione indicava un periodo storico-religioso fortemente tormentato *(kai egeneto thlipsis megalē)*, mentre in Mt 24,21 e Mc 13,19 indica l'insieme di prove che precederanno i segni cosmici e la venuta gloriosa del Figlio dell'uomo. In Ap 7,14 la grande tribolazione indica qualcosa di ancora diverso: indica tutta la storia, vista dalla prospettiva dei discepoli di Gesù che per essere a lui fedeli debbono affrontare contrasti e persecuzioni. Come le tribolazioni personali (Ap 1,9) o le singole tribolazioni di qualche Chiesa (2,9.10), anche la grande tribolazione deve essere affrontata e attraversata nella *hypomonē*, e cioè sostenendone il peso senza sottrarsi a essa con l'apostasia, e senza soccombere[41]. Tutto è detto qui con altro vocabolario, quello delle vesti: i fedeli che compongono la folla innumerevole hanno lavato e rese candide le loro vesti nel sangue dell'Agnello. Qui, come in Ap 3,4-5; 16,15; 22,14 ma soprattutto come in 19,8, le vesti hanno significato etico e parlano di una vita resa irreprensibile (non imbrattare le vesti, biancheggiarle) nella sequela fedele del Cristo morto e risorto (nel sangue dell'Agnello)[42]. È questa l'impegnativa premessa *(dia touto)* che ha portato alla meta, dice il Vegliardo didascalicamente, e la meta consiste nell'essere oramai alla presenza di Dio e nel prestargli servizio *(latreuein)* giorno e notte nel suo tempio celeste.

Alle immagini che parlano di ciò che i servi di Dio hanno fatto per lui subentra l'immagine di ciò che Dio farà per loro: su di loro alzerà la sua tenda. È fondamentalmente l'immagine del beduino del deserto che offre all'ospite un riparo dal sole cocente del giorno e dal freddo della notte (v. 15b). Il v. 16 sembra prolungare l'immagine del riparo nel deserto assolato («Non cadrà su di loro né il sole né vampa alcuna») e della commensalità che viene offerta sotto la tenda («Non soffriranno più fame né sete»). Poi l'immagine del beduino trapassa quasi insensibilmente in quella del pastore, ma il pastore è il Cristo-Agnello, non Dio. Il Cristo-pastore guida i redenti con mano sicura sul giusto sentiero *(hodēgēsei)* come farebbe

[40] Cfr. Beda il Venerabile (CChr.SL 121A,327,37-38); Berengaudo, PL 17,929A. L'espressione proviene da Agostino di Ippona, *Confessioni* 13,11.

[41] Vedi qui il commento ad Ap 1,9, pp. 77-78.

[42] D. Neufeld, *Sumptuous Clothing and Ornamentation in the Apocalypse*, in *HerTS* 58 (2002) 664-689, mette in luce come le vesti rivelino l'identità, la vita etica e l'appartenenza dei protagonisti dell'Apocalisse all'uno o all'altro dei due possibili schieramenti.

con un gregge, conducendoli a sorgenti dove possano dissetarsi ad acque di vita (v. 17a-b). Dio è infine di nuovo evocato nel ruolo di chi asciuga ogni lacrima sul volto di quelli che ora sembrano essere non tanto servi o ospiti, ma figli (v. 17c)[43].

Nel discorso del Vegliardo si intrecciano allusioni a Is 49,10 (fame, sete, sole e vampa), al Sal 23,1-2 e a Ez 34,23 (la guida del pastore, le acque di sorgente), a Is 25,8 e Is 49,10 (l'asciugare le lacrime). Per comporre questa piccola antologia di promesse l'autore ha colto fior da fiore nei salmi e nei profeti, e il risultato è che questi versetti sono fra i più luminosi e consolanti di tutta l'Apocalisse.

Resta da discutere il rapporto di questa folla innumerevole con i 144.000 di Ap 7,4-8. Per interpreti sia antichi sia moderni non ci può essere identità dal momento che dei 144.000 il numero è conosciuto mentre la folla di Ap 7,9 non può essere contata, e perché i 144.000 provengono dalle dodici tribù israelitiche e l'altra folla invece è di estrazione universale[44]. Più probabilmente però l'estrazione dei 144.000 non differisce da quella della folla innumerevole: capeggiati dalla tribù dalla quale è venuto il Cristo (Ap 7,5; cfr. 5,5) e avendo sulla fronte il nome dell'Agnello, essi sono infatti il popolo messianico del NT, e come il Cristo si fa pastore della folla innumerevole (7,17, immagine pastorale), così i 144.000 seguono lui ovunque egli vada (14,4, linguaggio sinottico del discepolato e della sequela). Detto in altre parole, i 144.000 che hanno bisogno della protezione del sigillo nell'imminente visita esodica di Dio sono l'*ecclesia militans*, l'*ecclesia in via*, mentre la folla innumerevole che ha già alle spalle la grande tribolazione e che già si trova davanti al trono di Dio con i contrassegni della vittoria (vesti bianche, palme) è invece l'*ecclesia in patria*, l'*ecclesia triumphans*. Separate da un semplice *meta tauta*, le due folle di Ap 7 rappresentano dunque i due successivi momenti, storico ed escatologico, nella vicenda dello stesso popolo che per Giovanni di Patmos è contrassegnato sempre dal numero « 12 » delle tribù d'Israele, sia nella storia (Ap 7,4-8; cfr. 14,1) sia nell'escatologia (21,12-21). Da una parte il numero dei 144.000, multiplo del numero del popolo di Dio, parla della perfezione dei piani divini nella storia, dall'altra l'impossibilità di quel popolo a essere contato parla della sua vocazione universale e del suo destino escatologico[45]. Il numero simbolico ma preciso dei 144.000 dunque si allarga indefinitamente, tanto da diventa-

[43] Sull'Agnello-pastore, cfr. E. Bosetti, *L'Agnello pastore in 1Pietro e Apocalisse*, in E. Bosetti - A. Colacrai (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 277-307.

[44] W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, p. 287 (« Nicht identisch sind »); E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 92 (« Sont-ce les mêmes que le 144.000 "vierges" du ch. XIV? Nous ne le pensons pas »); ma cfr. soprattutto A. Feuillet, *Les 144.000 Israélites marqués d'un sceau*, in *NT* 9 (1967) 197-198.

[45] Così intendono (fra i molti moderni) E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 68 (« Unzählbarkeit von seiten des Menschen, Zählbarkeit von seiten des Engels »); J. Behm, *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1956⁷ (1932¹), p. 45 (« Unzählig für menschliche Begriffe »). Ma questa era soprattutto la spiegazione degli antichi: « Numerus hic finitus pro infinito debet intelligi » (Primasio di Hadrumetum, CChr.SL 92,209,11-12); « Finitus est numerus pro infinito: nec ad duodedecim tantum tribus Israel pertinet, sed omnis Ecclesia per hunc in electis designatur... Innumerabilis autem haec turba non Deo, sed nobis » (Alcuino per i 144.000 e rispettivamente per la folla innumerevole, PL 100,1130A): « Finitum numerum ponit signatorum quia Deo finitus, licet nobis sit infinitus... Licet numerus Deo sit cognitus, hominibus tamen est incertus » (Anselmo di Laon, PL 162,1527A: 1528A).

re incalcolabile quando raggiunge l'escatologia, dove la fedeltà umana è esaltata dal supplemento della grazia divina che non è misurabile dall'essere umano.

Quanto alla discordanza circa il numero (conosciuto, impossibile da contare), in alternativa si potrebbe dare valore alla qualifica di *aparchē* che i 144.000 ricevono in Ap 14,4: « Questi furono riscattati di fra gli uomini, primizia *(aparchē)* per Dio e per l'Agnello ». Come per il quarto evangelista, che distingueva tra i discepoli della prima ora e quelli che avrebbero creduto per la loro parola (Gv 17,20), anche per Giovanni di Patmos alla primizia dei 144.000 andrebbero aggiungendosi i redenti di ogni popolo e nazione nel corso dei secoli, fino a formare nell'escatologia una moltitudine incalcolabile[46].

[**8,1**] Dopo aver condotto il lettore a quello che è uno dei vertici della sua apocalisse, spegnendo i riflettori e abbassando i toni, Giovanni di Patmos torna poi alla formula della dissigillazione per il settimo e ultimo sigillo. Il confronto fra le formule introduttive dei sigilli mostra come ogni sigillo dal primo al sesto sia introdotto senza eccezione da *verba videndi* o *audiendi*: e più precisamente da *eidon* che precede la formula *hote ēnoixen* (primo e sesto sigillo), da *eidon* che la segue (quinto sigillo), e da *ēkousa* dopo *hote ēnoixen* (secondo, terzo e quarto sigillo)[47]. Qui c'è invece *egeneto (egeneto sigē en tō ouranō)*, il quale nella serie è l'unico verbo di accadimento e come tale non parla più di qualcosa che Giovanni vede o ode, ma di qualcosa che accade. In altre parole, le visioni attraverso cui l'Agnello rivela sono finite. Ora si trapassa al piano dell'azione e degli eventi. E all'inizio di quello che accade è il silenzio.

C'è di più. Anche il dialogo di Ap 7,13-17 non è una visione e non fa parte delle rivelazioni dei sigilli, essendo piuttosto una didascalia all'ultima di esse. Lo conferma anche il cambio di registro del v. 13: dalla narrazione di visioni di portata cosmica e universale Giovanni di Patmos passa a parlare della propria persona e delle parole che ha scambiato con il Vegliardo[48]. Tenendo conto di tutto questo, bisogna dunque concludere che la rivelazione fatta dall'Agnello si estende fino a gran parte del sesto sigillo ma si arresta ad Ap 7,12. Anche l'apertura del settimo sigillo (8,1), dunque, è sorprendentemente fuori dalla rivelazione, nonostante che aprire un sigillo di per sé significhi rivelare[49]. Ciò significa che il settenario dei si-

[46] Così intende J. Lambrecht, *The Opening of the Seals (Rev 6,1 - 8,6)*, in *Biblica* 79 (1998) 210-211. Vedi qui il commento ad Ap 14,4-5, pp. 278-279.

[47] Anche i verbi di proseguimento sono verbi di percezione: *kai ēkousa, kai eidon* (primo sigillo), *kai eidon* (terzo e quarto sigillo). Fra questi ultimi, fa eccezione l'*egeneto* del sesto sigillo per il primo elemento del trittico, ma anch'esso comunque viene dopo il *kai eidon* iniziale.

[48] U. Vanni ha studiato questi testi « autobiografici » concludendo che essi « permettono di individuare dei punti fermi di orientamento per la struttura architettonica del libro », cfr. U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, p. 140. Cfr. il già citato U.B. Müller (*Die Offenbarung des Johannes*, p. 158) sul pianto di Giovanni.

[49] Affermano esplicitamente che gli elementi nel primo settenario non sono sette, ad esempio E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, pp. 64-65 (« Das Schema der 7 Siegel, im Grunde genommen, auf 6 Visionen zusammengedrängt ist »); P. Gaechter, *Semitic Literary Forms in the Apocalypse and their Import*, in *TS* 8 (1947) 563 (« The seventh plague is altogether missing »), e J. Behm, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 87, per il quale solo nel terzo settenario, ma non in Ap 6,1 - 8,1, e in 8,7 - 11,15, c'è: « Vollständige Siebenheit ».

gilli è un settenario infranto (le rivelazioni non vanno fino al settimo sigillo), ed è un settenario aperto (contiene le premesse della vicenda seguente), come d'altra parte succederà anche per il settenario sia delle trombe che delle coppe[50].

Di questo settimo sigillo, che ha posto agli interpreti tante domande e che ha ricevuto le più disparate risposte, è necessario analizzare con attenzione i pochi elementi forniti dal testo, i quali sono: il silenzio stesso *(sigē)*; l'ambientazione del silenzio nel cielo *(en tǭ ouranǭ)*; la durata del silenzio, che è di circa mezz'ora *(hōs hēmiōron)*.

Quanto al silenzio, ricorrendo *sigē* quest'unica volta nell'Apocalisse, gli autori si affidano a paralleli esterni per spiegarne significato e scopo. Alcuni citano i testi anticotestamentari dove l'umanità o tutta la terra devono fare silenzio davanti a Dio (Ab 2,20), nell'imminenza del suo giorno (Sof 1,7) e del suo giudizio (Zc 2,17). In Ap 8,1 il silenzio allora introdurrebbe la manifestazione o l'intervento di Dio dopo l'apertura totale del rotolo[51]. Ma in quei testi anticotestamentari il silenzio è ambientato in terra e non in cielo, e gli uomini sono messi a tacere per la loro indegnità più che invitati al silenzio davanti alla manifestazione di Dio. Altri autori si rifanno a *4Esdra* 6,39 e *2Baruc* 3,7 dove è detto che prima della creazione regnava il silenzio, e soprattutto si rifanno a *4Esdra* 7,29-30 dove è detto che, alla morte del Messia e prima della risurrezione, ritornerà il silenzio primordiale della durata di sette giorni. Per M. Rissi poi nella mezz'ora di Ap 8,1 il primo mondo si inabisserebbe nel silenzio primordiale e, dopo quella prima mezz'ora negativa, a comporre con essa l'ora di Dio sarebbe attesa la mezz'ora positiva e luminosa della palingenesi escatologica. Le difficoltà di questa interpretazione sono molte[52]: nel contesto nulla parla di ritorno al silenzio primordiale, né di nuova creazione; la discordanza tra i sette giorni della tradizione giudaica e la mezz'ora di Ap 8,1 non è poi certo trascurabile; né in Ap 8 né altrove c'è alcuna base testuale per supporre una seconda mezz'ora oltre a quella di 8,1. Soprattutto, poi, nel silenzio primordiale dovrebbe sprofondare tutto il vecchio mondo, non solo il cielo, come accade in 8,1. R.H. Charles, infine, ha fatto scuola con la citazione di un parallelo talmudico che dice: « Nel *ma'ōn* [= quinto cielo] sono schiere di angeli di servizio che cantano lodi di notte, ma tacciono di giorno a motivo della gloria d'Israele ». Per Charles e per i molti che l'hanno seguito il silenzio di Ap 8,1 deve dunque consentire l'ascolto delle preghiere dei santi da parte di Dio[53]. Ma nell'Apocalisse la lode a cui gli angeli si uniscono è ininterrottamente elevata giorno e notte, e non è pensata a due turni, con l'alternarsi degli angeli nella notte

[50] Cfr. qui la conclusione teologica ad Ap 10-11, p. 229, e il commento ad Ap 16,18-21, p. 299; inoltre, G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, pp. 216-253.

[51] Per M. Wilcox (*« Silence in Heaven » [Rev 8,1] and Early Jewish Thought*, in Z.J. Kapera [ed.], *Mogilany 1989*, The Enigma Press, Kraków 1991, pp. 241-242), si tratta invece del silenzio che introduce le teofanie: Ap 8 sarebbe la descrizione midrašica della liturgia celeste fatta con allusioni a 1Re 19,11-12 (Dio si manifesta nel silenzio) e a Es 19,16 (lo squillo di tromba accompagna la teofania).

[52] Cfr. M. Rissi, *Zeit und Geschichte in der Offenbarung Johannes* (AThANT 22), Zwingly Verlag, Zürich 1952, p. 35, e le critiche all'ipotesi sollevate da G.R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation* (NCBC), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1987, revised edition (1974[1]), p. 150.

[53] Cfr. R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, vol. I, pp. 223-224, che cita *Ḥagiga* 12b.

e degli israeliti di giorno. La pausa prevista nel testo rabbinico poi dura in ogni caso non soltanto mezz'ora ma il giorno intero, e pausa e preghiera si ripetono ogni giorno, mentre quelle di cui parla Ap 8,1 sono uniche. A questo si può aggiungere che la preghiera di Ap 6,10 è udita e riceve risposta (v. 11) senza che si faccia accenno a qualsivoglia silenzio.

In conclusione, per l'interpretazione del silenzio di Ap 8,1 il ricorso ai paralleli biblici e giudaici non si rivela particolarmente utile, per cui la via migliore resta quella di chiedersi quale sia il senso che il contesto esige. M. Benéitez, ad esempio, ritiene decisivo il fatto che il silenzio sia ambientato in cielo[54]. Se il silenzio è nel cielo, allora vanno escluse le interpretazioni che coinvolgono gli esseri umani, la terra o l'intero cosmo. Portando avanti la sua argomentazione M. Benéitez afferma poi che, siccome nel contesto precedente il cielo è protagonista di lodi e di acclamazioni liturgiche, il silenzio nel cielo è anche silenzio del cielo. In altre parole, qui tacciono quelle voci celesti che altrove proclamano l'onnipotenza di Dio (Ap 4,8, eccetera) o l'instaurazione del suo regno (11,15-18). E allora un tale silenzio è un silenzio angosciato perché, tacendo, il cielo non dà al credente le risposte che attende, dice M. Benéitez. Ma a torto. Infatti, se è vero che il quinto sigillo è un interrogativo rivolto a Dio da una Chiesa perseguitata, è vero anche che il sesto sigillo è tutto una risposta: almeno in base al contesto precedente, dunque, non c'è motivo per alcuna angoscia. Per molti altri autori il silenzio è pieno di paura, perché gravido di quanto sta per accadere: gravido cioè della minaccia di flagelli e castighi[55]. Anche questo non rende conto del contesto. I flagelli sono bensì annunziati dal primo e secondo quadro del sesto sigillo, e la minaccia di essi non resterà tale. I flagelli si abbatteranno però sugli abitanti della terra, e in particolare sui persecutori, proprio come richiedevano i martiri nel loro grido, mentre da quei flagelli saranno preservati i servi di Dio, contrassegnati dal suo sigillo, che quindi non hanno motivo di sentirsi minacciati. Nella logica dell'Apocalisse dunque il silenzio di Ap 8,1 non è silenzio di angoscia o di paura ma, per la luce che la rivelazione dell'Agnello getta sugli interrogativi dei perseguitati e, per il balsamo della speranza e della consolazione che infonde in essi, è piuttosto un silenzio di attesa positiva: attesa dell'intervento medicinale salvifico di Dio che la lettura del rotolo ha promesso.

Che si tratti di un silenzio non negativo ma positivo lo si ricava poi soprattutto dall'accostamento con il pianto di Giovanni di Patmos in Ap 5,4. Di fronte all'universale incapacità di aprire il rotolo, quella reazione era senza ombra di dubbio una reazione negativa. Ma ora si è trovato chi può rompere i sigilli. E il rotolo è ora – insperatamente! – aperto. Alla reazione negativa di Giovanni non può allora non contrapporsi specularmente una reazione positiva, quale è appunto quella del silenzio del cielo: un silenzio pieno di attesa e di fiducia, perché le promesse di Dio non conoscono pentimento e ora si realizzeranno.

[54] M. Benéitez, *Algunas reflexiones en torno al « séptimo sello » del Apocalipsis (Apc 8,1)*, in *EE* 63 (1988) 35 e 42-55. Cfr. anche E. Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, p. 237.

[55] Cfr. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, p. 290 (« Das Stillschweigen im Himmel drückt die bange Erwartung des Kommenden aus »); R.H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1977, p. 179 (« It is a dramatic pause which makes even more impressive the judgments about to fall upon the earth »).

Un silenzio poi della durata di mezz'ora secondo M. Benéitez non può essere che molto breve « nell'orologio di Dio nel quale alcune durate si misurano per i secoli dei secoli ». Ma la mezz'ora del silenzio deve essere apprezzata non in relazione con l'eternità, bensì in relazione con l'apertura dei sei sigilli precedenti. Questo è detto ottimamente da H. Kraft, per il quale « la mezz'ora significa una settima parte del tempo apocalittico, durando quanto dura una visione dei sigilli, e cioè un'intera misura apocalittica »[56]. L'attesa che si compiano le promesse di Dio è sempre, o sembra sempre, quanto mai lunga.

In conclusione, il silenzio di Ap 8,1 non è solo una indimenticabile invenzione letteraria di Giovanni, ma nell'Apocalisse svolge il ruolo strutturale e strategico di chiave di volta. È vertice narrativo per il ciclo del rotolo e segna poi il trapasso dalla rivelazione dell'Agnello all'azione di Dio, dalla promessa all'esaudimento della promessa, dalla parola alla storia.

Excursus 4. *Concatenazione e natura dei sigilli, confronto con trombe e coppe. - a) Concatenazione delle scene del settenario.* - Il settenario dei sigilli sembra non molto unitario, tant'è vero che spesso le due scene di Ap 7,1-8 e di 7,9-17 sono definite e intese come « intermezzi »[57]. Ma anche altrove, non solo qui, i racconti di Giovanni di Patmos procedono a sobbalzi, con discontinuità o lacune, e la concatenazione fra i vari sigilli potrebbe essere così ricostruita.

Nei primi quattro l'autore predispone la scenografia di fondo presentando le costanti positive e negative della storia. L'episodio da cui poi nasce tutta la vicenda è nel grido degli uccisi, che nel quinto sigillo chiedono a Dio di vendicare il loro sangue. La richiesta dei martiri riceve risposta sia nel primo quadro del sesto sigillo che si riassume nell'affermazione: « È giunto il giorno grande dell'ira, e chi mai potrà resistere? » (Ap 6,12-17), sia nel secondo quadro con l'« impressione » del sigillo sui servi di Dio (7,1-8), così che saranno essi a poter resistere nel giorno dell'ira. La salvezza escatologica verso la quale va tutta la storia è detta nel terzo quadro, con il simbolismo della veste bianca che era stata promessa agli uccisi in 6,11 e di cui ora si parla ben 3 volte (7,9.13.14) per esprimere possesso definitivo, e non più soltanto promessa. In altre parole, il grido dei martiri riceve risposta attraverso l'ira di Dio che si abbatte sui non contrassegnati con il sigillo del Dio vivente e nella contemporanea preservazione dei 144.000. Essi, oltrepassata nella fedeltà e nella costanza la grande tribolazione, confluiscono nella folla innumerevole – o con essa si identificano – per servire Dio davanti al suo trono nella beatitudine escatologica.

b) Natura dei sigilli, a confronto con trombe e coppe. - Quanto alla sua configurazione e alla sua natura, il settenario dei sigilli si differenzia da quello delle trombe (Ap 8-11) e da quello delle coppe (Ap 15-16), perché ha come soggetto

[56] M. Benéitez, *Algunas reflexiones en torno al « séptimo sello » del Apocalipsis (Apc 8,1)*, in *EE* 63 (1988) 41; H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 133. La mezz'ora è un tempo lungo per I.T. Beckwith, *The Apocalypse of John*, Macmillan, New York 1919, p. 550 (« In a drama of events moving so rapidly, this would seem to denote a long pause »), e R.H. Mounce, *The Book of Revelation*, p. 179 (« Although a thirty-minute period is a relatively short period, it would form an impressive break in such a rapidly moving drama »).

[57] Cfr. la discussione, al riguardo, in G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, pp. 244-249.

unico l'Agnello, che al suo ruolo di assoluto primo piano è preconizzato con grande enfasi nella visione precedente di Ap 4-5 e in particolare nelle sue celebrazioni inniche. Negli ultimi due settenari invece faranno squillare le trombe e verseranno le coppe due serie di sette angeli, e dunque ben quattordici soggetti, i quali poi non avranno alcuna autorità propria né alcuna preistoria se non un rito di investitura che li dice alle dipendenze di Dio (Ap 8,3-5; 15,5-8), e che in ogni caso avranno una dignità incomparabilmente inferiore a quella dell'Agnello.

Non solo, ma il settenario dei sigilli non è un settenario di giudizi, flagelli o piaghe come lo ritiene la quasi totalità dei commentatori[58]. Non sono flagelli infatti i cavalieri dei primi quattro sigilli perché solo più tardi gli uccisi invocano la giustizia di Dio, e quindi i suoi flagelli. Non può poi in alcun modo essere definito una calamità o una catastrofe lo stesso quinto sigillo, perché è una preghiera seguita dalla sua risposta. E questo va detto proprio mentre si deve riconoscere la sua centralità nell'impianto narrativo e drammatico del settenario. La scena poi della sigillazione, che è risposta alla domanda circa chi mai possa resistere all'ira di Dio quando si scatenerà, contiene l'annunzio dei flagelli ma non il loro dispiegarsi. Non c'è poi bisogno di dire che i flagelli di Dio sono per loro natura estranei alla scena e alla liturgia escatologica di Ap 7,9-10. Dell'ira di Dio e dei suoi flagelli dunque il settenario dei sigilli contiene soltanto il preannunzio negli sconvolgimenti cosmici di 6,12-17 e nei venti di 7,1-3, i quali potranno imperversare su terra, mare e alberi soltanto dopo la sigillazione dei 144.000.

Contro il concordismo imperante si deve dunque con fermezza affermare che il settenario dei sigilli è essenzialmente diverso da quelli delle trombe e delle coppe per il fatto di non essere affatto come quelli un settenario di flagelli, e per il fatto di avere ben altra ricchezza narrativa e teologica. Interpretare anche il settenario dei sigilli come settenario di flagelli e di castighi porta a una lettura catastrofistica dell'Apocalisse che compromette irrimediabilmente la comprensione della sua trama e del suo messaggio. Il settenario dei sigilli è invece il settenario del Cristo pasquale, che, aprendo il rotolo sigillato, rivela il senso e la direzione della storia. Egli al quale Dio ha affidato la sua rivelazione: «Rivelazione di Gesù Cristo che Dio gli diede» (Ap 1,1).

La teologia di Ap 6,1 - 8,1 è straordinariamente ricca. È teologia cristologica e, come si è appena visto, la rilevanza teologico-cristologica del settenario dei sigilli ha conseguenze sull'interpretazione dell'intera Apocalisse. Dal momento che quello dei sigilli è un settenario di rivelazioni e non di flagelli, tutta l'Apocalisse non è un libro di catastrofi apocalittiche come vogliono gli interpreti «concordisti», né di predizioni alla maniera di Nostradamus come vuole l'interpretazione gioachimita-popolare, ma un libro che discute di Dio e della sua giustizia nel guidare e nel governare la storia. Quella dell'Apocalisse è poi, dunque, «teologia

[58] Fra i moderni, fa eccezione R. Schinzer (*Die sieben Siegel, Posaunen und Schalen und die Absicht der Offenbarung Johannis*, in *TBei* 11 [1980] 58), per il quale non è flagello tutto quello che viene prima del quinto sigillo dal momento che i flagelli sono chiesti dagli uccisi in Ap 6,9-10 e dal momento che poi a metà del sesto sigillo è comandato ai quattro angeli dei venti di non lasciarli liberi di imperversare.

della provvidenza divina e della storia»: prende atto realisticamente delle componenti soprattutto negative che si scontrano sulla scena umana, parla dell'ostilità a cui i servi di Dio sono esposti e conosce le loro obiezioni contro Dio che indugerebbe a fare giustizia. Ma poi risponde che da un lato Dio preme sugli abitanti della terra con la sferza della sua ira, mentre dall'altro preserva i suoi servi e li conduce alle acque di vita della beatitudine eterna. È anche teologia ecclesiologica: la Chiesa è chiamata alla sequela del Cristo, al percorso accidentato attraverso la grande tribolazione, e a conquistare la veste bianca e la palma della vittoria.

L'Apocalisse contiene poi una eloquente teologia della preghiera. Spesso gridata dal mezzo della sofferenza ingiusta, la preghiera è motore della storia, perché muove Dio a intervenire con misericordia e con giustizia, dice Ap 6, 9-11. In tal modo, l'Apocalisse è un nuovo libro di Giobbe e prolunga le domande di molti salmi sulla sofferenza dell'innocente, ed è un nuovo libro dell'Esodo verso una terra promessa.

L'Apocalisse contiene poi la teologia «del libro». Il libro è uno strumento mirabile che l'uomo si è dato per dialogare con se stesso e con gli altri. È scrigno nel quale ricordi, progetti o dottrine dei più grandi uomini e donne sono in deposito e custodia per altri uomini e donne, anche a distanza di secoli e di millenni. È materia grigia e piatta in cui, però, abitano il pensiero e lo spirito, il bene e il male, il dubbio o la certezza. Mentre è tutto questo, il libro ha misteriosamente a che fare con il Cristo-Agnello che, reggendo il *biblion*, simbolo di ogni libro, campeggia sui portali o nelle absidi di molte chiese, soprattutto romaniche, sui loro amboni, sul frontespizio gemmato degli antichi lezionari, o sui libri di pietà di ogni epoca. E allora, insieme con il Cristo che apre il rotolo a tutti impenetrabile, chi ha a che fare con i libri ha modo di sottrarre qualcosa all'ignoranza, all'oblio, al dubbio o al pianto. Il fatto poi che il rotolo di Ap 5-8 contenga visioni e non una scrittura, che sia dunque da «guardare» più che da leggere, ha un particolare valore simbolico per la nostra epoca, che è l'epoca delle immagini più di ogni altra: per il cinema, la televisione, la stampa a rotocalco e per internet.

Infine, nella storia dell'arte (anzi, delle arti: dalla pittura alla cinematografia) hanno lasciato il segno i quattro cavalieri dell'Apocalisse, simboli della corsa, della velocità e, in qualche modo, dell'ubiquità, e poi della forza prorompente, della potenza d'attacco, della conquista e del dominio. Al circo massimo di Roma e più tardi nell'ippodromo di Bisanzio gareggiavano quattro aurighi che incitavano alla vittoria cavalli di colore diverso (bianco, rosso, azzurro, verde) fra le urla dei sostenitori di questo o di quel colore[59], come si dice ancora oggi. I cavalieri di Giovanni di Patmos e i loro cavalli (con il nero invece dell'azzurro) hanno lo stesso gusto scenografico, ma hanno la storia umana come circo per le loro scorrerie.

[59] Cfr. A. Cameron, *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Clarendon, Oxford 1976 (ristampa 1999), e B. Rochman, *Beth-Shean Street Provides Microcosm of Everyday Life*, in *BArR* 24 (1998, 6) 24, il quale riferisce di un marciapiede mosaicato venuto alla luce a Bet Šean nel 1998 con una scritta che inneggia agli azzurri *(nika hē tychē tōn benetōn)*. Analoghe iscrizioni sono state rinvenute a Gerusalemme, in Giordania, in Siria (per gli azzurri) e in Asia Minore (per i verdi). Quanto ai colori, del verde (gli imperatori in genere parteggiavano per i verdi) e dell'azzurro parla Svetonio, *Gaio* 55 e *Vitellio* 7, del bianco e del rosso parla invece Tertulliano, *Gli spettacoli* 5 e 9.

SETTENARIO DELLE TROMBE O DEI FLAGELLI CONTRO L'IDOLATRIA TRADIZIONALE

Ap 8,2 - 9,21

Rito d'investitura degli angeli delle trombe

8 [2]E vidi i sette angeli che stanno al cospetto di Dio e a loro furono date sette trombe.

[3]Un altro angelo venne e si fermò sull'altare, recando un incensiere d'oro. Furono dati a lui molti profumi perché li aggiungesse alle preghiere di tutti i santi sull'altare d'oro che è davanti al trono. [4]E (insieme) alle preghiere dei santi, dalla mano dell'angelo il fumo degli incensi salì al cospetto di Dio. [5]L'angelo poi, preso l'incensiere, lo riempì con il fuoco dell'altare e (lo) rovesciò contro la terra. Ne seguirono tuoni, fragori, lampi e terremoto. [6]Allora i sette angeli che avevano le sette trombe si prepararono per far(le) squillare.

Flagelli contro l'idolatria tradizionale

[7]Il primo (angelo) fece squillare la sua tromba. Ne venne (una bufera di) grandine e fuoco, che, misti nel sangue, furono scagliati contro la terra. Un terzo della terra andò bruciato, e andò bruciato un terzo degli alberi, e bruciò tutta l'erba verde.

[8]Il secondo angelo fece squillare la sua tromba e come una grande montagna, incandescente di fuoco, fu scagliata contro il mare. Un terzo del mare divenne sangue, [9]morì un terzo delle creature viventi nel mare e un terzo delle navi andò distrutto.

[10]Il terzo angelo fece squillare la sua tromba e dal cielo cadde un grande astro, ardente come torcia, e cadde su di un terzo dei fiumi e sulle sorgenti delle acque: [11]il nome dell'astro è «l'Assenzio». Un terzo delle acque divenne assenzio e, per le acque divenute amare, molti esseri umani morirono.

[12]Il quarto angelo fece squillare la sua tromba e fu colpito un terzo del sole, un terzo della luna e un terzo delle stelle, affinché

fosse oscurato un terzo di essi e un terzo del giorno non fosse più luminoso, e la notte similmente.

[13]E vidi e udii nel mezzo del cielo un'aquila in volo che a gran voce diceva: «Guai! Guai! Guai! per gli abitanti della terra, ai restanti squilli della tromba che i tre angeli devono ancora far risuonare».

9 [1]E il quinto angelo fece squillare la sua tromba, e vidi un astro caduto dal cielo sulla terra, e gli fu data la chiave della voragine dell'abisso. [2]Egli aprì la voragine dell'abisso e fumo salì dalla voragine come fumo di grande fornace e, per il fumo della voragine, sole e atmosfera furono oscurati. [3]Cavallette da (quel) fumo uscirono sulla terra, e fu dato loro un potere simile a quello che hanno gli scorpioni della terra.

[4]Fu detto loro di non devastare né l'erba della terra, né ( ) vegetazione o alberi, ma soltanto gli uomini che non hanno il sigillo di Dio sulla fronte, [5]e fu (coman)dato loro di non ucciderli ma di tormentarli per cinque mesi, e il loro tormento (era) come tormento di scorpione quando ferisce qualcuno. [6]In quei giorni, gli uomini cercheranno la morte ma non la troveranno: brameranno di morire ma fugge da essi la morte.

[7]L'aspetto delle cavallette (era) quello di una cavalleria pronta alla battaglia. Sulle loro teste (erano) come corone somiglianti (nel colore) all'oro. Il loro volto (era) come volto d'essere umano, [8]avevano capelli come capelli di donna, e i loro denti erano come di leone. [9]Avevano corazze come corazze di ferro, e il frastuono delle loro ali (era) come frastuono di carri di una grande cavalleria in corsa verso la battaglia. [10]Hanno aculei e code come (di) scorpioni, e (proprio) nelle loro code (è) la facoltà di arrecare tormento agli uomini, per cinque mesi. [11]Come loro re hanno l'angelo dell'abisso: il nome dell'angelo in ebraico (è) Abaddon, e in greco Apollyon.

[12]Il primo «Guai!» è passato. Ecco: dopo queste cose vengono altri due «Guai!».

[13]Il sesto angelo fece squillare la sua tromba e, (proveniente) dai [quattro] corni dell'altare d'oro che (è) al cospetto di Dio, udii una voce [14]che diceva all'angelo della (sesta) tromba: «Sciogli i quattro angeli che (sono) legati presso il grande fiume, l'Eufrate». [15]E i quattro angeli, pronti per l'ora, il giorno, il mese e l'anno, furono sciolti perché dessero morte a un terzo dell'umanità. [16]Il numero delle truppe di cavalleria (ammonta a) ventimila miriadi: (è) il numero che ne udii.

[17]E così ebbi la visione di (quella) cavalleria: i cavalieri avevano corazze di colore igneo, giacinto e sulfureo, la testa dei cavalli (era) come testa di leone, e dalle loro bocche esce fuoco, fumo e zolfo. [18]Da questi tre flagelli fu ucciso un terzo dell'umanità: dal fuoco, dal fumo e dallo zolfo che esce dalla loro bocca. [19]Il potere dei cavalli è infatti nella loro bocca e nella loro coda. Le loro code, simili a serpenti, hanno teste e con esse arrecano tormento.

[20]I sopravvissuti fra gli uomini, quelli cui non fu data morte con questi flagelli, non si convertirono dalle opere delle loro mani e dal prestare culto ai demoni e agli idoli d'oro, d'argento, di bronzo, di pietra e di legno, i quali non possono né vedere, né udire, né muoversi. [21]Né si convertirono dai loro omicidi, dalle loro pratiche magiche, dalla loro fornicazione o dai loro latrocini.

Parte seconda (B). Ciclo dell'intervento medicinale di Dio contro le due idolatrie (Ap 8,2 - 16,21). Le sette trombe vengono menzionate per la prima volta in Ap 8,2 e l'ultima è fatta squillare in 11,15. Poiché il testo dell'ultima tromba giunge sino alla fine del cap. 11, l'estensione del settenario è di ben quattro capitoli (Ap 8,2 - 11,19), così che quello delle trombe è il settenario più esteso[1]. Questo succede perché al suo interno ci sono testi non omogenei che i commentatori chiamano intermezzi (come già fanno con Ap 7,1-8 e con 7,9-17): si tratta del nuovo incarico profetico dato a Giovanni di Patmos dal gigantesco angelo che viene a porre i suoi piedi su mare e terra (Ap 10,1-11) e dell'episodio dei due testimoni i quali profetizzano, sono uccisi e poi fatti salire in cielo (Ap 11,1-13). In realtà, non si tratta di intermezzi o di parentesi perché, pur non avendo legami con il settenario delle trombe, i due testi e la liturgia che segue lo squillo della settima tromba (Ap 11,15-19) sono collegati in avanti soprattutto con i capp. 12-13 e in qualche modo con tutta la narrazione che riguarda l'idolatria della Bestia (Ap 12-20). Sono dunque testi di anticipazione. Quanto al settenario vero e proprio, esso è diviso in due da Ap 8,13, in cui un'aquila che vola in pieno cielo annunzia l'arrivo di tre « Guai! » e cioè di tre flagelli, due dei quali si sovrappongono l'uno con la quinta (9,1-11; cfr. 9,12) e l'altro con la sesta tromba (9,13-21; cfr. 11,14).

L'articolazione di Ap 8-11 è dunque la seguente:

8,2.3-5	presentazione dei sette angeli tibicini e rito all'altare degli incensi;
8,6 - 9,21	le prime sei trombe con l'annunzio dei tre « Guai! »;
10,1-11	il nuovo incarico profetico a Giovanni di Patmos;
11,1-13	la vicenda dei due testimoni;
11,15-19	la liturgia della settima tromba.

Per ora, tuttavia, il commento si limita ad Ap 8-9.

[1] Il settenario dei messaggi è di due capitoli (Ap 2-3), quello dei sigilli ancora di due (Ap 6-7) e quello delle coppe addirittura di un solo capitolo (Ap 16).

[8,2] Completato il ciclo dei sigilli, l'autore predispone gli elementi che daranno vita a quello successivo e lo fa mettendo in scena sette angeli che vengono equipaggiati di sette trombe. Circa il ruolo e la dignità degli angeli delle trombe, le informazioni del testo sono poche e poco esplicite. L'espressione *hoi enōpion tou theou estēkasin* li mette in relazione con Dio, e anzi molti autori li identificano con gli *angeli faciei* (« angeli del volto » o della Presenza[2]). In ogni caso, sono ministri di Dio, e non si comprende come E.-B. Allo li ritenga al servizio dell'Agnello[3]. A metterli in relazione con Dio è anche il passivo divino *edothēsan*: « E vidi che furono date loro sette trombe ». Allo stesso modo, il sesto angelo riceverà il comando (*lyson*, « sciogli! ») di una voce proveniente dall'altare d'oro che è davanti a Dio (Ap 9,13-14), così che l'angelo prontamente eseguirà l'ordine celeste.

Quanto alle trombe, esse possono di per sé avere molti usi e molti significati e, per sapere quale sia qui la loro funzione, bisogna addentrarsi nel settenario cui danno il nome (vedi qui di seguito il commento ai vv. 7-12).

[vv. 3-6] Prima che gli angeli possano entrare in azione con le loro trombe, un altro angelo, all'altare *(epi tou thysiastēriou)* degli incensi[4], celebra un rito che contiene una sorta di istruzioni di massima per i sette angeli. L'angelo reca un incensiere d'oro e riceve misteriosi profumi o incensi perché li aggiunga o li unisca nel suo incensiere alle preghiere dei santi. Sembra che gli incensi siano da interpretare come un supplemento celeste che permette alle preghiere di salire a Dio, le quali sono dunque la vera offerta del rito. Le due espressioni cui Giovanni di Patmos ricorre per dire la fusione dei due elementi sono insolite: in Ap 8,3 gli incensi sono da « dare » alle preghiere *(hina dōsei tais proseuchais ktl)* e in 8,4 gli incensi sono semplicemente « alle preghiere »: *anebē ho kapnos tōn thymamatōn tais proseuchais*[5].

[2] Sette angeli della Presenza (la denominazione viene da Is 63,9, testo ebraico) sono menzionati in Tb 12,15 e nella letteratura intertestamentaria (cfr. *Libro dei giubilei* 2,2) ma con meno chiarezza, sia perché sono chiamati con denominazioni alternative (ad esempio, « i bianchi » in *1Enoch* 90,21-22; « uomini vestiti di bianco » in *Testamento di Levi* 8,2), sia perché il loro numero oscilla tra il « 7 » (*Ibid.*, e in *1Enoch* 90,22) e il « 6 » (*1Enoch* 20,1-7). Cfr. H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, pp. 805-807. Anche nella letteratura qumranica ricorre l'espressione *mal'ak hap-pānîm*, ma non in combinazione con il numero 7: cfr., ad esempio, *1QH* 11,13, e *1QS^b* 4,25-26.

[3] E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 102.

[4] Nella versione dei LXX, ad esempio in Lv 4,7, l'altare dei profumi *(thysiastērion tou thymiamatou)* è distinto dall'altare degli olocausti *(thysiastērion tōn holokautōmatōn)*: il secondo era all'esterno del tempio, nel cortile dei sacerdoti, mentre l'altare dei profumi era nel cosiddetto « santo ». In Ap 8,3-5 si parla solo di incensi *(thymiamata)* e dell'incensiere *(libanōton)* e quindi dell'altare dei profumi, mentre in 6,9, con la menzione del sangue dei martiri, potrebbe essere evocato l'altare dei sacrifici. Giovanni di Patmos sembra però voler ignorare la distinzione dei due altari semplificando la topografia del tempio celeste rispetto a quella gerosolimitana.

[5] Il dativo *tais proseuchais* è di difficile interpretazione, e tuttavia non lascia molta scelta agli interpreti. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf (*Grammatica del greco del Nuovo Testamento* 188[1]) e W. Bousset (*Die Offenbarung Johannis*, p. 293) parlano di dativo di comodo o di relazione, e intendono i profumi come rafforzamento delle preghiere. Sulla stessa linea, H.B. Swete (*The Apocalypse of St. John*, p. 109) traduce: « To help them [le preghiere] »; mentre Ch. Brütsch (*La Clarté de l'Apocalypse*, Labor et Fides, Genève 1965[5] [1940[1]], p. 151) traduce: « Offrir les parfums avec les prières » e critica altre traduzioni come infedeli al testo greco. E. Schüssler Fiorenza (*Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, p. 90) e W.J. Harrington (*Revelation*, p. 104) sono addirittura convinti che in Ap 8,3 le preghiere siano identificate simbolicamente con i carboni su cui vengono deposti gli incensi.

Le preghiere dei santi comunque ricevono risposta attraverso una parabola in azione: l'angelo riempie il suo incensiere con il fuoco dell'altare e poi getta « contro la terra » *(eis tēn gēn)*: pur non essendo esplicitato il complemento oggetto del verbo *ebalen*, ciò che è scagliato contro la terra è ovviamente il fuoco e non l'incensiere. Il gesto dell'angelo è derivato da Ez 10,2-7, dove i carboni ardenti dell'altare degli incensi devono essere versati su Gerusalemme colpevole di idolatria, per darla all'incendio. All'azione dell'angelo fanno seguito il fragore di fenomeni atmosferici e la violenza del terremoto (« Tuoni, fragori, lampi, e terremoto », Ap 8,5b). In 4,5 « lampi, fragori e tuoni » venivano dal trono divino, mentre in 11,19 « lampi, fragori tuoni, terremoto e grandine » saranno messi in collegamento con l'arca dell'alleanza o con il trono divino, e in 16,18, infine, con la voce che viene dal trono. Si tratta dunque di fenomeni che si possono chiamare *teofanici*, come suggerisce anche l'episodio biblico che ispira questi quattro testi di Apocalisse: si tratta della teofania di Es 19, in cui tuoni, lampi e terremoto (vv. 16.18) avvertivano che Dio si era approssimato all'accampamento degli israeliti sul monte. La potenza divina che si manifesta nella commozione del cielo (« lampi, fragori, tuoni ») e della terra (« terremoto ») dice qui che Dio approva il gesto dell'angelo e approva quindi l'incendio da lui lanciato contro la terra[6].

Il rito da cui parte l'azione degli angeli delle trombe dice dunque che esse sono strumento dell'ira di Dio. Mentre qui si scatena a partire dall'altare esterno, nel settenario delle coppe l'ira di Dio verrà dall'interno del *naos* celeste. Per questo non c'è commentatore che non metta in parallelo le due scene preparatorie dei due settenari: in tutti e due, anzitutto, i sette angeli sono presentati come gruppo (Ap 8,2; 15,1), poi segue un rito legato all'altare (8,3-5) o al santuario (15,5-8), e infine segue lo sviluppo di ciascun settenario (Ap 8,6 - 11,15 e 16,1-21). Ma qui si aggiunge che l'ira di Dio si accende in risposta alla preghiera dei santi. In Ap 8 ritorna dunque il tema della preghiera che di passaggio era affiorato già in 5,8 e che in 6,9-11 ha il suo massimo testo per tutta l'Apocalisse (cfr. qui i commenti *ad locum*).

Il confronto di Ap 8,3-5 con 5,8 è istruttivo circa il modo giovanneo di scrivere e di narrare, e il confronto con 6,9-11 è invece importante per la trama del libro. Mentre in 5,8 i profumi sono da identificare con le preghiere dei santi che i Viventi e i Vegliardi tengono in coppe d'oro, sia in 8,3 che in 8,4 le preghiere non sono collegate con alcuna coppa e sono distinte dai profumi. La combinazione dei tre elementi (preghiere, incensi, coppe) è dunque libera e varia: una volta si ha l'identificazione di due elementi (i profumi identificati con le preghiere), e due volte si hanno l'aggiunta dell'uno all'altro a modo di supplemento (profumi distinti dalle preghiere) e l'abbandono di una delle immagini (profumi nelle coppe; nessuna menzione delle coppe). Di conseguenza, se la metamorfosi delle immagini si incontra in dettagli così semplici che non ha senso volerla spiegare in base alla derivazione da fonti diverse, allora anche le incoerenze di immagini più complesse si possono attribuire alla particolare logica narrativa di Giovanni di Patmos, senza che siano necessarie altre ipotesi.

[6] Vedi qui il commento ad Ap 16,18-21, pp. 297-299.

Il confronto tra Ap 8,3-5 e 6,9-11 è più complesso: i due testi hanno in comune la menzione del *thysiastērion* celeste e le preghiere che dall'altare salgono a Dio: nel primo testo però si tratta delle preghiere degli uccisi, mentre nel secondo le preghiere sono quelle di tutti i santi. Da qui la discussione fra gli interpreti. Per alcuni, gli uccisi che gridano a Dio da sotto il *thysiastērion* sono i medesimi le cui preghiere in 8,3-5 dal *thysiastērion* salgono a Dio unite agli incensi. Per altri, invece, gli uni non sono da identificare con gli altri, perché in 6,9-11 Dio esaudisce quelle preghiere senza la mediazione angelica, e soprattutto perché i martiri di 6,9 non possono coincidere con « tutti i santi » di 8,3[7]. In ogni caso, i due testi dicono l'importanza della preghiera degli uomini, dal momento che il secondo testo costituisce il punto di partenza per il settenario delle trombe, e il primo contiene l'interrogativo che addirittura innesca il dinamismo dell'intero libro.

L'autore riprende poi a parlare dei sette angeli tibicini, i quali, dopo questa sorta di investitura e di direttiva di massima per l'azione, si mettono in assetto di squillo (Ap 8,6). Il settenario è dunque oramai introdotto, e di fatto prende il via con la formula che si ripeterà sette volte: « E il primo (secondo, terzo...) angelo fece squillare la sua tromba » (8,7.8.10.12; 9,1.13; 11,15).

[vv. **7-12**] Gli squilli di tromba provocano fenomeni terrificanti, che a volte dal cielo (Ap 8,10), a volte dagl'inferi (9,2-3), a volte da oltre un confine che sembrava invalicabile (9,14-15), si abbattono su questo o quel settore del cosmo e su questo o quel gruppo umano. In particolare, il fenomeno provocato dallo squillo delle prime riprende e prolunga il rito dei carboni (8,3-5), perché non solo parla di fuoco, ma di fuoco contro la terra: « Grandine e *fuoco* misti nel sangue furono scagliati *contro la terra* e un terzo della terra andò *bruciato* » (8,7). Il tema del fuoco ritorna anche nel secondo e nel terzo squillo di tromba: « Come una grande montagna *incandescente di fuoco* » (8,8b), « dal cielo cadde un grande astro *ardente come torcia* » (8,10), ma obiettivo sono ora le acque salmastre del mare, che vengono cambiate in sangue (Ap 8,8c, seconda tromba), e rispettivamente le acque dolci dei fiumi e delle sorgenti, che vengono avvelenate (8,11, terza tromba). La quarta tromba abbandona l'elemento del fuoco colpendo sole, luna e stelle per oscurare di un terzo la loro luce, e di conseguenza il giorno e la notte: tema frequente nella tradizione biblica (Is 13,10; Ez 32,7-8; Gl 2,10; 4,15; Am 8,9; Mt 24,29 e par.).

Gli ambiti colpiti (terra, acque salate, acque dolci, firmamento) sono gli stessi che saranno colpiti nel settenario delle coppe e il parallelismo non è motivato soltanto da preoccupazioni di tipo estetico, perché anche nel significato e nella funzione i settenari di trombe e coppe sono paralleli, come si vedrà. Gli effetti del fuoco e degli altri agenti celesti sono detti sempre a ritmo ternario, ma sempre va-

[7] Per uno *status quaestionis* e per la scelta in favore dell'identità tra uccisi di Ap 6,9 e santi di 8,3-4, cfr. G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, pp. 210-213. Nello stesso senso, cfr. L. Cerfaux - J. Cambier, *L'Apocalypse de Saint Jean lue aux Chrétiens*, p. 74 (« Ce sont les mêmes prières que celles des âmes des martyrs sous l'autel à l'ouverture du cinquième sceau »), e W.J. Harrington, *Revelation*, p. 104 (« The martyrs had prayed: "How long...?", 6,10; Now their prayer, which had gone to God, 8,4, returns to the earth, causing things to happen on earth »).

riato. Nella prima tromba i tre effetti sono detti con lo stesso verbo, così che nelle nostre lingue la ripetizione suonerebbe pesante (letteralmente: « Il terzo della terra bruciò, il terzo degli alberi bruciò e tutta l'erba verde bruciò »). Nella seconda tromba l'elemento unificante è la ricorrenza dell'espressione « un terzo di » (letteralmente: « E il terzo del mare divenne sangue, morì il terzo delle creature viventi nel mare e il terzo delle navi furono distrutte »). Nella terza tromba è dapprima dato il nome dell'astro caduto (Assenzio), poi il cambiamento in assenzio di un terzo delle acque e infine, come conseguenza di quell'inquinamento, la morte di molti esseri umani. Nella quarta tromba è prima detto lo scopo del flagello inflitto agli astri, e cioè l'oscuramento di un terzo del loro splendore, e poi il conseguente oscuramento del giorno e della notte.

L'espressione *to triton*, incontrata già 12 volte nelle sole prime quattro trombe, ricorrerà altre 2 volte nella sesta tromba. In quelle 2 ricorrenze (Ap 9,15.18) è interessata ai fenomeni scatenati dallo squillo delle trombe la terza parte degli esseri umani, e le altre 12 volte invece un terzo di ambienti cosmici o di oggetti infraumani. È evidente che l'espressione, con le sue 14 ricorrenze, caratterizza il settenario, anche se la formula non ricorre né nella quinta né nella settima tromba. Nella prima, poi, tutta l'erba verde *(pas chortos chlōros)* è colpita e non un terzo di essa, così come nella terza vengono colpite le sorgenti *(epi tas pēgas)* senza limitazioni, e infine gli esseri umani in numero indefinito *(polloi tōn anthrōpōn)*. All'interno delle singole sette trombe la formula poi è vagante, e parla talvolta della terza parte del bersaglio immediato (Ap 8,12: « Fu colpito un terzo del sole »), talvolta invece delle conseguenze su quello stesso bersaglio (8,8a: « Una montagna incandescente fu scagliata contro il mare – non "contro un terzo del mare" –, e un terzo del mare divenne sangue »), o talvolta infine parla delle conseguenze che si potrebbero chiamare di terzo grado (8,9a: « E morì un terzo delle creature viventi nel mare »). Dell'espressione, usata in modo libero e poco sistematico, si tornerà a parlare più sotto, nel commento alla sesta tromba e soprattutto nell'*Excursus 10. La teoria del crescendo da un settenario all'altro* (vedi qui pp. 302-304).

Dal punto di vista della concezione fantastica, le prime quattro trombe sono condotte da Giovanni di Patmos con una certa macchinosità di immagini. Nella prima tromba, ad esempio, la miscela nel sangue di grandine e fuoco è difficile da immaginare, anche se si intravede la volontà dell'autore di rimandare alla biblica pioggia di fuoco che distrusse Sodoma e Gomorra (Gn 19,24), oltre che a Es 9,24. È difficile da immaginare anche l'immagine del monte (seconda tromba) e quella dell'astro (terza tromba) che bruciano, e che, rovesciati su mare, fiumi e sorgenti, ne cambiano le acque in sangue o le avvelenano, invece che ad esempio prosciugarle.

Ma più che per le forzature stilistiche il lettore che legge questi versetti resta interdetto per altri motivi. Anzitutto, perché proprio gli angeli stessi che « stanno al cospetto di Dio » si fanno ministri di distruzione delle cose più belle del creato, e perché quella violenza è frutto ed esaudimento della preghiera dei santi nel tempio celeste. Tutto ci sconcerta, poi, perché vengono colpiti gli ambienti di cui il decalogo dell'ecologista prende le difese: il verde viene qui bruciato (prima tromba) e l'ecologista si batte contro i roghi estivi di boschi e foreste; le acque del mare vengono cambiate in sangue (seconda tromba) e l'ecologista si batte

contro l'inquinamento dei fondali marini e delle spiagge; i fiumi e le sorgenti vengono avvelenati (terza tromba) e l'ecologista si batte contro l'inquinamento da industria delle acque dolci; il sole e il firmamento vengono colpiti (quarta tromba) e l'ecologista si batte contro l'inquinamento atmosferico dei centri storici e delle loro grigie periferie[8]. Insomma, sembra si configuri in questa sorta di tetralogia una insopportabile ostilità del cielo ai danni della terra e della natura. Ma Ap 8,13 e la quinta e sesta tromba (Ap 9,4.20-21) diranno che questa linea interpretativa non è quella giusta.

Collegate con l'offerta delle preghiere e degli incensi, attraverso l'immagine del fuoco gettato contro la terra (Ap 8,5) le trombe sono presentate come la risposta data da Dio. Non si tratta dunque di trombe suonate dagli uomini perché siano ascoltate da altri uomini o da Dio, ma sono trombe celesti, divine. Lo conferma il fatto che vengono date (*edothēsan*, passivo divino), che vengono date ad angeli e, di più, agli angeli della Presenza (8,2). Tutto questo esclude che si possa attribuire alle trombe di Ap 8-11 il significato che le trombe avevano nel culto e nella guerra santa, quello cioè di indurre Dio a ricordarsi del suo popolo, come è detto in Nm 10,8-10 e in Sir 50,16[9]. Non sono neanche trombe che annunziano una teofania (Es 19,16; Eb 12,19), perché non introducono alcuna manifestazione divina di gloria né alcuna rivelazione. Non sono infine neanche un intervento giudiziale escatologico, come nei tre testi neotestamentari, dove la tromba annunzia la parusia o il giudizio (Mt 24,31; 1Cor 15,52; 1Ts 4,16)[10]. Lo escludono la possibilità della conversione lasciata agli idolatri (cfr. Ap 9,20-21) e il fatto che il giudizio finale sarà descritto addirittura dopo un'altra serie settenaria, quella delle coppe.

Il testo che meglio riassume ed esprime il significato degli squilli di tromba è quello di Ap 10,7, in cui è detto che allo squillo della settima tromba si compie il mistero di Dio *(etelesthē to mystērion tou theou)*. *Mystērion* è l'agire divino nella storia umana, che è oggetto di buon annunzio da parte di Dio stesso *(hōs euēggelisen)* ai profeti suoi servi e che è quindi intervento salvifico per chi atten-

[8] Il tema ecologico è legato alla terza tromba, particolarmente in Ucraina, Russia e Bielorussia, che il 26 aprile 1986, come è noto, furono funestate dalla sciagura nucleare di Chernobyl. Il motivo è che da una parte Chernobyl in russo significa «assenzio» (l'assenzio è una pianta delle composite contenenti un principio medicinale amarissimo, detto absintina) e, dall'altro, il testo della terza tromba dice: «Dal cielo cadde un grande astro, ardente come una torcia, e il nome dell'astro è "Assenzio" *[Chernobyl]*: un terzo delle acque divenne assenzio *[chernobyl]*... così che furono rese amarissime» (Ap 8,10-11).

[9] Cfr. i testi citati da G. Friedrich (*Salpigx*, in GLNT, vol. XI), secondo cui in guerra lo squillo di tromba aveva valore psicologico per i greci, dovendo dare coraggio ai propri combattenti e mettere il panico invece nelle file degli avversari (*Ibid.* col. 1217), mentre per gli israeliti aveva valore religioso provocando la memoria efficace di Dio (*Ibid.* coll. 1217-1218). E questo era vero a maggior ragione per lo squillo di tromba nel culto, come dice Sir 50,16, e come dicono i testi postbiblici citati ancora da G. Friedrich (*Ibid.* coll. 1227-1230) e da M. Bockmuehl, *«The Trumpet Shall Sound». «Shofar» Symbolism and its Reception in Early Christianity*, in W. Horbury (ed.), *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to E. Bammel* (JSNT.SS 48), Academic Press, Sheffield 1991, pp. 199-225.

[10] Cfr. anche *4Esdra* 6,23, e *Didachè* 16,6. Questa è l'interpretazione più diffusa per le trombe: a titolo di esempio, cfr. R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, vol. I, p. 225; E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 102; W. Hadorn, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 99.

de da Dio giustizia. Quell'intervento divino, se nei giorni della settima tromba giunge a compimento, a ogni squillo delle precedenti trombe è evidentemente già in corso. Sarà l'interpretazione di una tromba dopo l'altra che preciserà in che cosa consista l'intervento di Dio e quali siano i suoi intenti.

Quanto alla scelta della tromba invece che di un altro simbolo per introdurre l'intervento dell'ira divina, J. Ellul propone una serie aperta di possibili simbolismi, fra i quali quello che qui più conviene suona: «La tromba dà il via all'azione»[11], cioè dopo che gli uccisi hanno chiesto a Dio vendicazione del loro sangue, dopo che gli sconvolgimenti escatologici hanno preannunziato il giorno dell'ira e dopo che la sigillazione ha sottratto all'ira di Dio i suoi servi, ora le trombe danno avvio all'azione dell'ira di Dio.

[v. **13**] Un'aquila che vola nel mezzo del cielo interviene a questo punto a rompere la sequenza dei disastri ecologici e annunzia, non una inversione di rotta, ma altre sciagure perché grida a gran voce: «Guai! Guai! Guai!». Quei «Guai!» – dice il grido dell'aquila – prenderanno il via dallo squillo delle ultime tre trombe. L'Apocalisse parla tre volte dell'aquila, tutte le volte la rappresenta in volo (Ap 4,7; 8,13; 12,14), ma qui, librandosi nel mezzo del cielo, allo zenit, il volo della regina dei volatili è più che mai maestoso così che il settenario ne è stilisticamente ravvivato. Mentre è oramai chiaro che quello delle trombe è tutto un settenario di «Guai!» e di catastrofi, il grido dell'aquila contiene un importante ragguaglio circa la destinazione dei flagelli: «Guai! Guai! Guai! per gli abitanti della terra». Bersaglio dei flagelli non è tanto la natura, dunque, ma lo sono gli esseri umani, «gli abitanti della terra»[12].

È così che dall'annunzio dei tre «Guai!» prendono il via il flagello delle cavallette (quinta tromba) e quello della cavalleria infernale (sesta tromba). Precisando l'espressione «gli abitanti della terra», che era nell'annunzio di Ap 8,13, i due testi fra l'altro dicono con tutta chiarezza chi siano i destinatari dei flagelli. Nella quinta tromba sono coloro che non recano sulla fronte il sigillo del Dio vivente (9,4), e cioè coloro che non appartengono ai 144.000. Nella sesta tromba destinatari del secondo «Guai!» sono quelli che praticano il culto di demoni e idoli. In tal modo, insieme con 8,13, i due testi di 9,1-11 e di 9,13-21 sono decisivi per la comprensione del settenario delle trombe, perché dicono come il vero obiettivo dei flagelli delle trombe non è un terzo di terra, alberi o mare..., e neanche il terzo dell'umanità che la cavalleria della sesta tromba fa morire (9,18), bensì proprio i due terzi che a essa sopravvivono, cioè gli idolatri di cui parla 9,20. Detto in altri termini, sono *solo* gli uomini e *tutti* gli uomini che non hanno il sigillo del Dio vivente (9,4).

La parzialità di cui è formula espressiva il *to triton* riguarda dunque lo strumento con cui si cerca la conversione degli uomini, non la parzialità di coloro che vengono a essa invitati. E allora ci si deve chiedere se dei flagelli dell'Apocalisse sia più importante la strumentalità o la finalità. In altre parole, ci si deve chiedere se a caratterizzare il settenario delle trombe siano davvero i flagelli o non piutto-

[11] J. Ellul, *L'Apocalypse, architecture en mouvement*, p. 38.
[12] Per la formula vedi qui il commento ad Ap 6,9-10, p. 170.

sto i destinatari dei flagelli. La scelta non è indifferente, perché è scelta tra lettura catastrofistica (flagelli e loro gravità) e lettura antiecologista dell'Apocalisse (flagelli distruttivi del creato), o lettura esodico-salvifica (uomini e loro conversione). Ma di questo si tornerà a parlare una terza volta, più avanti, nell'*Excursus 10. La teoria del crescendo da un settenario all'altro* (qui pp. 302-304), a proposito delle piaghe (ritenute erroneamente universali) delle coppe.

[**9,1-3**] Allo squillo della quinta tromba un astro cade dal cielo. Anche allo squillo della terza era collegata la caduta di un astro, anzi di un astro grande. Ma i due astri non sono equiparabili perché il primo è uno dei flagelli del settenario, mentre questo è al servizio del flagello della quinta tromba. Con la chiave che gli è data deve infatti aprire la voragine[13] dell'abisso dal quale poi si sprigiona un fumo che oscura il sole e l'aria, e di mezzo a quel denso fumo esce infine il flagello della quinta tromba: le cavallette-scorpione. Solo che si prescinda dalla forzatura per cui un astro celeste è personificato, l'immagine cui l'autore dà vita è grandiosa per quel susseguirsi a catena della bocca dell'abisso, della chiave che l'apre, del fiotto di fumo che ne esce e oscura il sole e del nugolo lugubre delle locuste.

Poi l'astro clavigero e l'abisso che vomita fumo e cavallette escono di scena e negli otto versetti seguenti si parlerà solo delle cavallette e del tormento che esse infliggono. La quinta tromba è dunque a due parti, delle quali l'una è introduttiva (vv. 1-3) e l'altra descrive il flagello vero e proprio (vv. 4-11). Lo stesso modo di procedere si ritrova anche nella tromba seguente (vv. 13-15; vv. 16-21), e nella sesta coppa (Ap 16,12; 16,13-16), per cui è da pensare che Giovanni di Patmos faccia ricorso all'espediente dell'azione doppia per attribuire importanza agli elementi finali dei settenari.

[**vv. 4-6**] I verbi al passivo di « fu detto loro » e di « fu comandato loro » dicono che le cavallette sono al servizio di qualche altro: di Dio. Non per nulla il loro flagello non corrisponde alla loro natura: è potere (v. 3) o danno (v. 10) o tormento (v. 5) da scorpione « quando ferisce qualcuno », non da cavalletta. La puntura dello scorpione qui non è mortale (a volte può esserlo), dal momento che il bruciore fortissimo della sua puntura è preso a simbolo di tormento prolungato e insopportabile: un bruciore così doloroso per le vittime che le porta a desiderare o a invocare la morte, ma – detto con grande arte – la morte non si concederà loro. Il comando poi di non devastare erba, alberi o vegetazione e di prendere invece di mira soltanto gli esseri umani, è di particolare importanza per l'interpretazione di tutto il settenario e non solo di questo quinto flagello, per quello che si diceva a proposito dell'interpretazione antiecologica.

Obiettivo del quinto flagello non sono però gli esseri umani indistintamente, bensì coloro che non hanno il sigillo di cui parlava Ap 7,3, e cioè i non servi di

[13] Il termine *phrear* significa anche « pozzo (artificiale) » (così la traduzione della CEI), tanto è vero che il termine è spesso contrapposto a *krēnē* (Demostene, *Orazioni* 14,30; Erodoto, *Le storie* 4,120), ma la traduzione con *voragine* è giustificata dal fatto che in Gn (LXX) 14,10 e in Erodoto, *Le storie* 6,119 *phrear* è una cava d'asfalto, e in Plutarco è il cratere di un vulcano (*Opere morali* 68B,2), danzare sul cui orlo è proverbialmente pericoloso.

Dio. I due testi di Ap 7,3 e di 9,4 si illustrano e si spiegano a vicenda: qui sono esclusi dal flagello della quinta tromba l'erba, la vegetazione e gli alberi, in ovvio riferimento alla natura delle cavallette, là erano esclusi la terra, il mare e gli alberi, in ovvio riferimento ai venti. Ma si tratta sempre degli stessi flagelli dell'ira di Dio, anche se presentati in metamorfosi. Il prezioso versetto di Ap 9,4 dice che anche il flagello della quinta tromba è esodico, come lo era la sigillazione di 7,4-8 (vedi qui il commento, p. 177). Ma elementi esodici erano presenti anche nelle prime quattro trombe, ed è tempo di metterli in luce.

Il primo flagello, quello della grandine mista a fuoco, richiama la settima piaga dell'antico esodo (Es 9,23-35). Nella seconda tromba l'acqua del mare cambiata in sangue richiama la prima piaga di Es 7,17-24. L'acqua dei fiumi mutata in assenzio nella terza tromba è libero sdoppiamento della stessa piaga. L'oscuramento del giorno della quarta tromba richiama le tenebre della nona piaga di Es 10,21-23. Le cavallette della quinta tromba, nella più libera delle rielaborazioni, ricordano le cavallette dell'ottava piaga di Es 10,12-20, e nella sesta tromba, infine, anche se il flagello della cavalleria infernale non ha parallelo nelle piaghe d'Egitto, ricorre il termine tradizionale di *plēgai* (Ap 9,18.20, là dove si parla delle tre piaghe di fuoco, fumo e zolfo con cui la cavalleria semina morte).

Il carattere esodico dei flagelli delle trombe (e delle coppe)[14] è stato colto fin dall'antichità a cominciare da Ireneo di Lione, anche se il confronto tra i fenomeni di Ap 8-9 (e di Ap 16) e quelli di Es 7-12 è fatto soprattutto dai commentatori moderni[15].

[vv. **7-11**] Dopo aver detto qual è il compito dello sciame delle cavallette, con il più bizzarro dei suoi canti di descrizione Giovanni di Patmos poi ne descrive il sembiante. L'aspetto d'insieme è espresso con un'immagine bellica: le cavallette

[14] « Intervento esodico » è definizione migliore che non « guerra santa » (cfr. A. Yarbro Collins, J. Massyngberde Ford, G.B. Caird, R. Bauckham, C.H. Giblin). I bersagli dei flagelli divini sono, infatti, caratterizzati come idolatri o persecutori, di cui si cerca la conversione, e non come combattenti. A proposito della possibilità di conversione lasciata da Dio, significativamente C.H. Giblin concede che almeno si tratti di modificazioni giovannee all'ideologia e allo schema della guerra santa: cfr. C.H. Giblin, *Apocalisse* (LPB 26), EDB, Bologna 1993 (Collegeville [MN] 1991), p. 20.

[15] Vedi qui il commento ad Ap 16,3-4, pp. 289-290. Secondo Ireneo di Lione, chi sa comprendere le visioni di Giovanni di Patmos troverà che nell'Apocalisse hanno una destinazione universale quelle stesse piaghe che in passato furono destinate solo all'Egitto (Ireneo di Lione, *Contro le eresie* I,30,4). Fra gli antichi, cfr. il siro Dionisio Bar Salībī (secolo XII): « Quae in Aegypto (facta sunt), erant particularia, quia pars populi ibi in servitutem subiecta erat, haec [= le piaghe dell'Apocalisse] vero universalia sunt » (CSCO.SS 101,8,18-20). Fra i moderni, ha studiato monograficamente la dipendenza formale e letteraria dei flagelli dell'Apocalisse dalle piaghe egiziane H.-P. Müller, *Die Plagen der Apokalypse. Eine formgeschichtliche Untersuchung*, in *ZNW* 51 (1960) 268-278. Fra i molti autori citabili, cfr. poi E. Lohmeyer (*Die Offenbarung des Johannes*, p. 72), che parla di « eschatologische Umbildung ägyptischer Plagen »; e L. Cerfaux - J. Cambier (*L'Apocalypse de Saint Jean lue aux Chrétiens*, p. 144), che scrivono: « Nous pouvons présenter comme dans une synopse les plaies d'Égypte, les plaies des trompettes et celles des coupes. La parenté des trois textes est évidente », e poi I.T. Beckwith, Ch. Brütsch, M. Gourgues, J. Roloff, e W.J. Harrington, che dispongono le piaghe di Esodo e dell'Apocalisse in uno schema comparativo. Secondo J. Casey (*Il tema dell'esodo nell'Apocalisse*, in *Concilium* 23 [1987] 56-59), quello delle piaghe è uno dei tre temi principali che l'Apocalisse trae dal libro dell'Esodo, mentre per P. Prigent (*L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 235), il parallelismo è troppo accentuato per poter essere giudicato fortuito.

somigliano a un'orda di cavalli pronti alla battaglia, e dunque all'attacco e alla distruzione. Poi vengono i dettagli. L'espressione: « Come corone somiglianti nel colore all'oro » sembra voler dire che le cavallette hanno sulla testa qualcosa che sta dove di solito sta la corona. L'autore sembra dunque voler attribuire alle cavallette, non potere o regalità, ma più semplicemente squame o protuberanze, iridescenti come le ali membranose dei coleotteri. Il volto di essere umano, i capelli di donna e i denti come di leone devono dire, piuttosto che altro, il carattere ibrido che infrange gli schemi della natura e ne viola i limiti, ed è così motivo di stupore e ancor più di paura. Giovanni poi prolunga a due riprese le immagini belliche del v. 7, attribuendo alle locuste corazze da guerriero invece che squame da insetto, e assimilando il vibrare delle loro ali al frastuono dei carri da guerra lanciati all'assalto.

Nel v. 10 l'autore poi chiude il cerchio tornando all'immagine iniziale delle cavallette-scorpione, e quindi alle cavallette come flagello per l'umanità: le locuste hanno *ourai* e *kentra* come di scorpioni[16]. Il termine *oura* (cfr. poi *orros* e *orropygion*) significa « estremità », « deretano », « ciò che sta dietro, alle spalle, a tergo » tanto che nel gergo militare *oura* è frequente per « retroguardia », mentre il *kentron* è soprattutto il pungiglione dell'ape e dello scorpione[17]. È a modo degli scorpioni, dunque, e cioè con le loro estremità posteriori, che le cavallette di Ap 9 tormentano gli esseri umani, invece di far terra bruciata dietro di sé con la loro bocca vorace e ingorda di tutto ciò che è verde, come vorrebbe la loro natura.

Ultima caratteristica delle cavallette è la loro gerarchia: hanno come loro re l'angelo dell'abisso. Probabilmente anche questo angelo è un angelo degli elementi[18], avendo potere sulle cavallette oltre che sull'abisso, loro sede, e non è impossibile che sia da identificare con l'astro che dell'abisso ha le chiavi (Ap 9,1). Il re dell'abisso è definito attraverso il suo nome nelle due lingue dell'autore: in ebraico, *Abaddōn (onoma autǭ hebraïsti)* e in greco, *Apollyōn (en tę̄ hellenikę̄ onoma echei)*. Essendo il participio attivo del verbo *apollyō*, affine ellenistico e facilitante di *apollymi*, l'*Apollyōn* di 9,11 significa *Distruttore*, *Perdizione*: dal contesto si ricava che si tratta di uno strumento di perdizione di cui Dio si serve per colpire i non servi. Se il greco di *Apollyōn* era ben compreso dai lettori, forse non lo era l'ebraico di *Abaddōn*[19], così che quel termine esotico accresceva l'aria di mistero

[16] Letteralmente: « Code simili a scorpioni », dove il dativo può esprimere il possessore della cosa simile (F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* 194[1]).

[17] Per l'ape, cfr. Aristofane, *Vespe* 225 (8 ricorrenze) ed Euripide, *Supplici* 242 (*hōsper melitta kentron egkataleipōn*, « Lasciando, come ape, il pungiglione »). Per lo scorpione, cfr. Esiodo, *Frammenti astronomici* 7,16: *Anēke skorpion eumegethē hyph'hou tǭ kentrǭ plēgeis apōleto* (« Arrabbiata con lui, Gē gli mandò uno scorpione enorme e lui morì, punto dal suo pungiglione »), e poi Arato di Soli, Demostene, Aristotele, Plutarco. Ma anche *oura* è termine usato per lo scorpione, tanto che *skorpiourion* è la coda (e una pianta con le cui foglie curare la puntura) dello scorpione.

[18] Sugli angeli degli elementi, vedi *Excursus 2. Questioni preliminari circa i messaggi alle Chiese*, p. 96.

[19] Nell'AT ebraico *'ăbaddôn* ricorre 6 volte e solo nella letteratura sapienziale (Gb 26,6; 28,22; 31,12; Pr 15,11; 27,20; Sal 87,12; cfr. poi *'ōbēd* in Nm 24,20.24), significando « distruzione, rovina, luogo di rovina nello *še'ôl*, dimora dei morti ». La versione dei LXX lo traduce con *apōleia*, *apollymi*. Quanto ad *Apollyōn*, a volte vi si intravede un'allusione al dio Apollo anche se di per sé la traduzione del participio *apollyōn -ontos* come nome è « Apollione ».

intorno alle cavallette e al loro re. Le due lingue poi, quella corrente e quella dei libri sacri, esprimevano l'ambito universale su cui esercitava il suo dominio *Perdizione*, quale custode dell'abisso, più che nel ruolo di re delle locuste.

Come alcuni tratti delle prime quattro trombe, anche questa descrizione delle cavallette (vv. 7-10) ha molto di forzato e di eccessivo. Tutt'al più accrescono l'atmosfera di terrore nella serie dei flagelli delle trombe con l'ibridismo animale e con il ricorso ripetuto alla metafora bellica. È così che ci si sente di fronte a un pezzo di virtuosismo abbastanza gratuito.

[**v. 12**] Ap 9,12 è un'annotazione dell'autore, il quale, avendo annunziato tre «Guai!», registra l'avvenuta realizzazione del primo di essi. Ma il versetto è di particolare utilità interpretativa per l'identificazione degli ultimi due «Guai!». L'importanza sta nel fatto che tra l'annunzio dell'aquila (Ap 8,13) e questo versetto (9,12) è narrato un solo episodio, quello delle cavallette, ma non sarà così per il secondo e il terzo «Guai!». Tra Ap 9,12 e il versetto analogo di 11,14 («Il secondo "Guai!" è passato: ecco, presto verrà il terzo "Guai!"») trovano posto infatti tre episodi: quello della cavalleria infernale (9,13-21), il reincarico profetico di Giovanni di Patmos (10,1-11) e la vicenda dei due testimoni (11,1-13). In questo stato di cose l'identificazione del secondo «Guai!», la cui avvenuta esecuzione è annunziata in Ap 11,14, risulta difficile, e quella del terzo «Guai!» è ancora più difficile se non impossibile, perché l'autore dice bensì che esso verrà dopo 11,14, ma mancherà di segnalare dove esso finisca, tanto che per qualche autore esso termina con il libro[20]. Ora, l'importanza ermeneutica di Ap 9,12 sta nel fatto che identifica il primo «Guai!», senza possibilità di dubbio, con un flagello, quello delle cavallette, per cui anche i due restanti «Guai!» devono essere flagelli. Quanto al secondo, esso non può essere identificato né con il reincarico profetico di Giovanni di Patmos, né con la vicenda dei due testimoni, e deve necessariamente essere identificato invece con la cavalleria infernale di 9,15-21. Quanto al terzo, l'identificazione deve essere fatta probabilmente con il complesso dei flagelli delle coppe, e cioè con l'intero ultimo settenario, come si vedrà nel commento ad Ap 15,1.

[**vv. 13-16**] Anche la sesta tromba predispone l'irrompere del nuovo flagello con una piccola scena introduttiva: innescano il nuovo flagello una voce, un imperativo e l'esecuzione dell'imperativo. La voce viene dall'altare, così come è avvenuto già due volte: in Ap 6,9-10 era salita da sotto l'altare la domanda di vendetta degli uccisi e in 8,3-4 la preghiera di tutti i santi. Qui l'altare è d'oro come in 8,3, ma la sua immagine si arricchisce dei quattro corni[21].

Comunque, probabilmente, nei tre testi si tratta sempre del medesimo altare celeste e la sua immagine, come già quella delle preghiere[22], è in metamorfosi: la preghiera sale a Dio da sotto il *thysiastērion* (Ap 6,9-10); la preghiera sale dal *thy-*

[20] Così, ad esempio, U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, p. 133. Per tutta questa discussione, cfr. G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, pp. 261-262 e 264-266.

[21] Cfr. l'altare a quattro corni, proveniente da Meghiddo, in J.B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament* (Princeton [NJ] 1954¹, 1969²), numero 575. D'ora in poi citata J.B. Pritchard (ed.), ANEP.

[22] Vedi qui il commento ad Ap 8,3-6, pp. 195-196.

siastērion d'oro insieme con profumi (8,3-4), e una voce viene dal *thysiastērion* d'oro dando ordini all'angelo della sesta tromba (9,13-14). In tal modo, chiedendo a Dio che ristabilisca la giustizia, la preghiera degli uccisi o dei santi e la loro voce sarebbero sempre di nuovo l'elemento propulsore della storia.

La voce si rivolge all'angelo che ha appena fatto squillare la sua tromba, la sesta, e l'imperativo a lui rivolto dice: « Sciogli i quattro angeli », così che nel passivo *elythēsan* l'agente non espresso dovrebbe essere lo stesso angelo. Suonando la tromba come gli altri sei angeli delle trombe, ma intervenendo nell'azione come non fanno quelli, questo sesto angelo viene ad avere su di essi una certa superiorità gerarchica. I quattro angeli che devono essere sciolti sono in relazione con l'Eufrate perché sono legati presso[23] di esso e, forse, anche con la cavalleria di cui parlano i vv. 16-19. A dire il vero non è mai detto che la cavalleria con fuoco, fumo e zolfo sia la *loro* cavalleria, e tuttavia un legame tra angeli e cavalleria sembra esserci dal momento che i quattro angeli sono pronti per uccidere un terzo dell'umanità (v. 15), e di fatto poi un terzo dell'umanità sarà ucciso dalla cavalleria.

Quanto agli angeli e all'Eufrate si può procedere solo per ipotesi: più che angeli dei fiumi, i quattro angeli sembrano essere guardiani e custodi della cavalleria, e l'Eufrate sembra segnare la linea di confine che la cavalleria varcherebbe[24] per infliggere il suo flagello. L'ora, il giorno, il mese e l'anno in cui gli angeli erano pronti a intervenire sono disposti in una successione a *klimax* o *gradatio* che sorprende, perché va dal più preciso (l'ora) al meno preciso (l'anno), successione che sembra indebolire l'indubbiamente felice invenzione retorica. Forse però, ancora una volta, è per sorprendere che l'autore inverte la *gradatio*, così come probabilmente egli vuole sorprendere quando scrive: « Il numero delle truppe di cavalleria ammonta a ventimila miriadi: è il numero che ne udii ». È facile infatti che il lettore reagisca facendosi domande su domande: Chi fu a fare il conteggio? Perché Giovanni di Patmos ne udì il numero? E perché il numero fu detto o gridato? E chi mai fu a gridarlo perché egli lo udisse? D'altra parte, è questo che Giovanni vuole: che il lettore si faccia domande, perché se il lettore si fa domande, se colma lacune narrative intenzionalmente lasciate o se fa calcoli numerici, allora è stato coinvolto nella vicenda, e Giovanni è riuscito a dirgli: *res tua agitur*.

Dopo che i quattro angeli sono stati rilasciati, l'irrompere della cavalleria infernale dai suoi accampamenti non viene né descritto né menzionato, ed è sostituito dall'audizione del numero dei cavalieri da parte di Giovanni di Patmos (*ēkousa ton arithmon autōn*, v. 16b). Allo stesso modo e con le stesse parole in Ap 7,4 l'audizione del numero da parte di Giovanni sostituiva la sigillazione dei 144.000 (*ēkousa ton arithmon tōn esphragismenōn)*. L'Apocalisse è piena di eccentricità come queste, ma poiché l'autore nelle sue eccentricità si ripete, la decifrazione del suo linguaggio e delle sue immagini ne resta in qualche modo agevolata (vedi qui la *Prefazione*).

[23] La preposizione *epi* con il dativo esprime qui la vicinanza, come ad esempio in Omero, *Odissea* 13,408: *epi krēnē Arethousē* (« Presso la fonte Aretusa »).

[24] L'Eufrate fu di fatto per secoli il confine Nord-orientale dell'impero romano. A partire dal 66 d.C. i romani avviarono la costruzione di un *limes* militare lungo il corso superiore e medio del fiume.

[**vv. 17-19**] Anche qui l'autore presenta il flagello con un canto di descrizione. Tratteggia, infatti, l'aspetto dei cavalieri impressionisticamente dicendo i colori delle loro corazze, che sono: il *pyrinos* o colore igneo (poiché igneo non è un colore, il termine si potrebbe tradurre con « rosso-fuoco, color fuoco »); il giacinto o colore violetto, che rientra tra le sfumature della fiamma di fuoco, e il *theiōdēs*, sulfureo, che oltre a essere una esalazione è anche un colore, ovviamente con la dominanza del giallo propria dello zolfo. Poi, dopo i cavalieri, i cavalli. Di essi è detto che hanno testa di leone e che « le loro code, simili a serpenti, hanno teste », con la precisazione che il loro potere di fare del male è nelle loro bocche e nelle loro code.

Anche qui il carattere ibrido degli animali protagonisti (tratti di cavallo, leone e serpente) è sinonimo di mostruosità, per cui il flagello che i cavalli recano promette di essere particolarmente temibile e spaventoso. Il flagello, o triplice piaga, sta nel fuoco, nel fumo e nello zolfo che i cavalli-leone spirano dalle loro bocche: un flagello che, nonostante la profonda rielaborazione, richiama in qualche misura l'incendio di Sodoma e Gomorra (cfr. Gn 19,24 per fuoco e zolfo; e v. 28 per il fumo). Cavalli (fuoco, fumo e zolfo) e cavalieri (corazze color fuoco, violetto e sulfureo) sono dunque l'intervento di Dio sulla nuova Sodoma e sulla nuova Gomorra, e saranno i vv. 20-21 a dire non quali peccati deve castigare, ma quali peccatori deve portare a conversione.

[**vv. 20-21**] Mentre il lettore si aspetta che al centro dell'attenzione debba essere quel terzo dell'umanità cui la cavalleria ha dato la morte, Giovanni di Patmos gli parla invece dei sopravvissuti: e sono proprio il loro peccato e il loro destino a caratterizzare questa sesta piaga, e soprattutto a fornire la chiave di interpretazione di tutto il settenario con i due nuovi elementi: quello della conversione e quello dell'idolatria.

Quanto alla conversione, l'autore dell'Apocalisse ha qui rielaborato le piaghe d'Egitto e ne ha fatto dei flagelli medicinali, ispirandosi al *Midraš* sull'esodo di Sap 11-19. Nel libro della Sapienza con le piaghe Dio infatti preme su chi vive nel peccato, soprattutto in quello dell'idolatria, per indurlo a constatare il suo errore e pentirsene: « Venerarono rettili senza ragione e vili bestiole, e tu inviasti loro in castigo una massa di animali senza ragione perché capissero » (Sap 11,15-16). In tal modo, l'autore del libro della Sapienza cambia sia i destinatari delle piaghe, che non sono più gli egiziani bensì i politeisti in genere, sia il quadro cronologico perché, per fare spazio alla conversione dei pagani, ambienta le piaghe nella lunga durata della storia universale: « Per questo tu castighi poco alla volta i colpevoli e li ammonisci ricordando loro i propri peccati perché, rinnegata la malvagità, credano in te, o Signore » (Sap 12,2); « Hai punito gente nemica dei tuoi figli e degna di morte, concedendole tempo e modo per ravvedersi dalla sua malvagità » (Sap 12,20), « in vista del pentimento » (Sap 11,23)[25]. La conversione è perseguita però inutilmente: i sopravvissuti non si convertono né dall'idolatria

[25] Parlano della dipendenza delle piaghe dell'Apocalisse da Sap 11-19 K.G. Kuhn, L. Cerfaux J. Cambier, A. Yarbro Collins, J. Sweet, J. Casey, E. Schüssler Fiorenza, P. Prigent, citati in G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, pp. 152-153.

(*oude metenoēsan ktl*, Ap 9,20) né dai loro delitti (*kai ou metenoēsan ktl*, v. 21). E se da parte di Dio i flagelli erano medicinali e se intesa era la conversione, da parte degli uomini la risposta è l'indurimento. Con questo, dal *Midraš* su Sap 11-19 l'autore dell'Apocalisse torna al libro dell'Esodo, dove il ritornello dell'indurimento introduce le piaghe in blocco (Es 7,3.13) oltre che singolarmente (Es 7,22, eccetera), e si inoltra fin dentro al racconto della fuga dal paese (Es 14,8).

La comprensione del settenario va completandosi: è un settenario di flagelli, di flagelli esodici, di flagelli che non sono contro il creato ma contro gli esseri umani, e di essi devono provocare non la distruzione, ma la conversione.

L'ultimo elemento da mettere in luce è che il settenario delle trombe è un settenario di flagelli antiidolatrici. Il peccato da cui non si convertono gli uomini in Ap 9,20 è il peccato di idolatria, di cui si parla del tutto esplicitamente nella proposizione finale introdotta da *hina mē*. Vi si dice che per convertirsi gli idolatri dovrebbero astenersi dall'adorazione di demoni e idoli *(hina mē proskynēsousin ta daimonia kai ta eidōla)*. Quanto a *daimonion*, il termine ricorre qui, in 9,20, e poi in 16,14 e 18,2. I tre demoni di 16,14 sono definiti *pneumata akatharta* e sono emanazioni della triade antidivina, mentre i demoni di 18,2 sono messi in parallelo con spiriti immondi *(pantos pneumatos akathartou)* e con ogni volatile immondo *(pantos orneou akathartou)*. Degli idoli invece sono elencati prima i cinque materiali da fusione o lavorazione di cui sono fatti, e poi le tre azioni classiche che simulacri inanimati non possono eseguire. Tutto è detto in termini biblici che erano oramai stereotipi per parlare polemicamente degli idoli[26]. A ben guardare, idoli da una parte e demoni dall'altra non sono sinonimi, dal momento che i *daimonia*, in quanto spiriti immondi, sono esseri viventi e influenti e non oggetti inanimati e incapaci di agire come sono gli *eidōla*. Bisogna, di conseguenza, intendere l'espressione «opera delle loro mani» di 9,20a non come perifrasi per designare gli idoli, anche se tale perifrasi è molto frequente nell'AT, bensì come equivalente di azioni e di comportamento etico[27], come è inevitabile fare nel parallelo di 16,11, il quale parla certamente di condotta morale e non di idoli.

Quanto poi ai restanti peccati di Ap 9,21, quattro di essi, e cioè i *phonoi*, le *pharmakeiai* (o *pharmakiai*)[28], la *porneia* e i *klemmata* sono i peccati tipici dei

[26] Cfr. Dt 4,28; Sal 115,4-7; 135,15-17; ma soprattutto Dn 5,4.23. Cfr. anche *1Enoch* 99,7; *Libro dei giubilei* 11,4, e *Oracoli sibillini* 5,80-86.

[27] In altre parole, Ap 9,20a non può significare: «Non si convertirono dalle opere delle loro mani (= i simulacri che sono inanimati e inattivi) così da non prestare più adorazione ai demoni (che sono invece animati e influenti) e agli idoli», ma significa: «Non si convertirono dalle opere delle loro mani (= le azioni compiute fino ad allora) così da non prestare più adorazione ai demoni e agli idoli». Cfr. invece, ad esempio, W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, p. 306 («D.h. nicht von ihrem sittlichen Wandel, sondern von den durch ihre Hände gemachten Götzen»), e P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 248 («Il ne faut pas entendre cela comme s'il s'agissait de leur conduite en général, mais, selon une spécialisation des termes bien connus dans l'AT, ce sont les idoles qui sont ainsi désignées»).

[28] A ragione, E.-B. Allo (*L'Apocalypse*, p. 118) afferma che in un elenco di peccati l'uno o l'altro nome femminile (di peccato) è da preferire al neutro *(pharmakōn)*, che significa «bevanda magica» (il dizionario di W. Bauer traduce con *Zaubermittel*). La presenza in importanti manoscritti (P[47], Sinaitico, Ephraemi rescriptus) di *pharmakōn* si spiega come errore di lettura.

pagani[29]. In particolare, fanno riferimento all'idolatria pagana[30] le *pharmakeiai*. Peccato comune a Babilonia, agli *ethnē* di cui essa si è fatta corruttrice (18,23), agli esclusi dalla Gerusalemme escatologica di 21,8 e 22,15 e agli uomini che non si convertono in 9,21, la *pharmakeia* è il peccato delle arti magiche, diffusissime nell'antichità[31]. È il peccato che, ancora più di quanto non faccia il culto degli idoli inanimati, allontana dall'adorazione del Dio vivente, mettendo sotto l'influsso dei *daimonia*, di cui parla 9,20.

I versetti di Ap 9,20-21 hanno qualcosa da dire anche per ciò che precede la sesta tromba. Questo perché, anzitutto, i non servi colpiti dal flagello delle cavallette da una parte (9,4) e gli idolatri colpiti invece dal flagello della cavalleria infernale dall'altra sono definiti insieme come «abitanti della terra» in 8,13 e vi sono insieme presentati quale bersaglio dei «Guai!». Probabilmente, gli idolatri di Ap 9,20-21 sono non servi e i non servi di 9,4 sono idolatri, perché non c'è motivo di pensare che ci siano altri abitanti della terra oltre e al di fuori dei non servi nella quinta tromba e oltre e al di fuori degli idolatri nella sesta[32]. Allo stesso modo, bisogna dire che il valore di Ap 9,4 non può essere limitato alla quinta tromba. La solennità con cui si parla della sigillazione in Ap 7 rende impensabile che il sigillo di Dio sia impresso sui suoi servi affinché essi siano risparmiati dal solo flagello delle cavallette in Ap 9. Esigono che l'efficacia della sigillazione venga estesa a tutti i flagelli delle trombe sia la distanza di Ap 7,1-8 da 9,4, sia l'unitarietà narrativa e simbolica da presupporre in un settenario, unitarietà che è del tutto evidente per il primo settenario (contiene sette messaggi del Cristo alle Chiese dell'Asia), per il settenario dei sigilli (contiene sei rivelazioni) e per quello parallelo delle coppe (contiene cinque flagelli contro il regno della Bestia che sale dal mare)[33].

Che il flagello delle cavallette e quello della cavalleria infernale costituiscano la chiave di interpretazione dei precedenti flagelli lo fa pensare anche la loro in-

[29] Cfr. soprattutto I.T. Beckwith, *The Apocalypse of John*, p. 569 («The Apocalyptist has in mind the gentile world as a whole: the Jews scattered among the Gentiles are absent from his thought here»).

[30] Non si tratta, dunque, di un riferimento all'idolatria israelitica come vorrebbero A. Feuillet e M. Hopkins (secondo cui Ap 1-11 è un'apocalisse antigiudaica): cfr. M. Hopkins, *The Historical Perspective of Apocalypse 1 - 11*, in *CBQ* 27 (1965) 46 («Unrepentant remnant of Jews»); A. Feuillet, *Études johanniques* (ML.B 4), Desclée, Paris-Bruges 1962, p. 263.

[31] Cfr. G. Biguzzi, *Giovanni di Patmos e la cultura ellenistica*, in E. Bosetti e altri (ed.), *Studi in onore di U. Vanni*, Cittadella, Assisi 2004, pp. 120-123.

[32] Cfr., ad esempio, J. Bonsirven, *L'Apocalypse de Saint Jean* (VSal 16), Beauchesne, Paris 1951, p. 182 («Les deux fléaux suivants, qui atteignent les corps humaines, déterminent quelque peux la nature de ceux qui les précèdent»); J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 105 («V. 20 beschreibt zusammenfassend die Wirkung aller bisherigen sechs Posaunenplagen... sie sollten Umkehr bewirken»).

[33] Una tale identificazione degli esseri umani come reale bersaglio anche dei primi quattro flagelli delle trombe si trova in alcuni commentatori moderni (J. Bonsirven, A. Wikenhauser, A. Yarbro Collins, U. Vanni, J. Roloff, C.H. Giblin), ma soprattutto presso gli antichi. I *Frammenti di Torino* commentano il flagello della prima tromba con le parole: «In arboribus et in terra homines dicit» ([F. Lo Bue, ed.], PL Supplementum 1,287). Similmente Primasio di Hadrumetum, Ruperto di Deutz e Riccardo di S. Vittore. Fra i greci, cfr. Areta di Cesarea di Cappadocia per il quale l'erba e gli alberi della prima tromba sono i peccatori, le navi della seconda tromba sono simbolicamente *(tropikōs)* le anime dei santi, e ancora simbolicamente *(tropikōs)* i fiumi della terza sono le genti.

solita ampiezza (rispettivamente undici e nove versetti, contro l'unico versetto dei precedenti flagelli) e soprattutto la loro sovrapposizione con i « Guai! » annunziati in Ap 8,13.

Il settenario delle trombe (Ap 8,2 - 9,21), che dal punto di vista letterario non è fra i testi più felici di Giovanni di Patmos, è invece determinante per la comprensione dell'intera Apocalisse. Sull'errata impressione che il settenario lascia dell'Apocalisse quale libro ostile all'ecologia è già stato detto sufficientemente, e si possono allora mettere in luce altri tre importanti risvolti ermeneutici.

Anzitutto, nel settenario delle trombe prende una forma imprevista la vendetta di cui faceva richiesta il grido dei martiri di Ap 6,9-10: Dio interviene scatenando la sua ira (6,17; cfr. 8,5) contro gli abitanti della terra (6,10 e 8,13), ma per la loro conversione (9,20-21), non per la loro distruzione. E questo può aiutare a correggere l'idea molto diffusa secondo cui l'Apocalisse è un libro di vendetta. L'autore sembra bensì conoscere e tenere conto della volontà di rivincita diffusa nelle Chiese d'Asia, ma la sua risposta va in altra direzione. Il giusto sofferente che egli descrive è consapevole di soffrire ingiustamente e, non potendo accettare la prevaricazione del male, senza farsi giustizia da sé si appella al giudizio divino, secondo l'affermazione del cantico di Dt 32,35 (testo ebraico): « A me (= a Dio) la vendetta, a me il castigo! », e secondo lo spirito dei Salmi: « Fammi giustizia, o Dio, difendi la mia causa » (Sal 43,1)[34]. Provocando Dio a ristabilire la giustizia, il grido del giusto diventa elemento dinamico e propulsore di tutta la storia e, in essa, dell'invito di Dio alla conversione. Anche se nel suo dualismo apocalittico Giovanni di Patmos non si illude neanche un momento sulla possibilità che la pressione dei flagelli di Dio su idolatri e persecutori li porti davvero ad abbandonare le loro opere, resta pur sempre che per gli importanti versetti di Ap 9,20-21 (e poi 16,9.11) la vera vendetta o giustizia in favore del giusto sofferente è la conversione dell'ingiusto e del violento. Il linguaggio di questi versetti è innegabilmente aspro e duro, perché è il linguaggio delle piaghe d'Egitto ma, a ben leggerlo, il settenario delle trombe (e anche quello delle coppe) non è un settenario di catastrofi come vorrebbe la comprensione popolare dell'Apocalisse, né di castighi escatologici, come a torto vogliono molti interpreti[35]. Il problema dell'Apocalisse, insomma, più che teologico[36] è invece letterario, essendo il suo peccato d'origine nell'esasperazione del lin-

[34] Per la vendetta da lasciare a Dio, cfr. anche Rm 12,19 ed Eb 10,30; per la richiesta a Dio dell'innocente che difenda la sua causa, cfr. anche Sal 35,1.23-24; 74,22; 119,154. Cfr. poi J. Moffatt, *The Revelation of St. John the Divine* (EGT 5), Hodder and Stoughton, London 1910, p. 286, nota 1 (« They do not actively pursue their revenge upon the living. The point of the vision is in part to reiterate the deterministic conviction that God has his own way and time: he is neither to be hurried by the importunity of his own people nor thwarted by the apparent triumph of his enemies »); W.J. Harrington, *Revelation*, p. 94 (« The words of their prayer assert the principle of divine retribution, which forbids the exercise of personal revenge »). Cfr. poi soprattutto G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, pp. 229-248 (cap. 10: *L'Apocalisse e lo spirito di vendetta*).

[35] Cfr. G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, pp. 45-48 e 149; 168-171.

[36] Cfr. W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Quelle und Maier, Heidelberg 1983[21], p. 417.

guaggio, non nelle sue tesi di fondo[37]. Giovanni non è l'ideologo neotestamentario della vendetta. Egli è piuttosto uno scrittore intemperante e un retore eccessivo.

In secondo luogo, il settenario delle trombe contribuisce a chiarire contro chi il libro è stato scritto, e cioè contro la religione del panteon greco-romano che la tradizione biblica chiama negativamente idolatrica. Le sette città dell'Apocalisse, e prima di tutte Efeso, erano piene di templi e di simulacri, così che di Giovanni di Patmos si sarebbe potuto dire ciò che gli Atti degli apostoli dicono di Paolo ad Atene: « Fremeva nel suo spirito al vedere la città piena di idoli » (At 17,16). Quando poi in Ap 9,20 l'autore parla di culto ai demoni e quando in 13,15 polemizza contro lo *pseudoprophētēs* che fa di una statua idolatrica una statua parlante, non è impossibile che abbia in mente gli oracoli pagani della regione e i *daimonia* che li ispiravano: a Sud di Efeso e di Mileto sorgeva il grande tempio di Didyma con tutto l'apparato logistico, attorno e sotto la cella del dio Apollo, per gli addetti al grande centro oracolare di cui ebbero il titolo di profeta anche gli imperatori Adriano e Giuliano e a cui chiese responsi anche Licinio, avversario di Costantino. A Nord di Efeso sorgeva invece l'altrettanto famoso oracolo di Klaros, dove il « profeta » (così lo chiama Tacito negli *Annali*), prima di emettere responsi, beveva alla sorgente sacra[38].

In terzo luogo, questo settenario dà un contributo per riflettere sulle mediazioni e sulle strumentalità dell'intervento di Dio nella storia. L'uomo biblico e l'uomo antico in generale tendevano ad attribuire a Dio tutto ciò che accade, e questa convinzione sopravvive nel detto popolare: « Non si muove foglia che Dio non voglia ». L'affermazione non è affatto estranea all'Apocalisse, perché in essa tutto viene dal trono di Dio, dalla sua voce e dai suoi comandi. L'Apocalisse però conosce, nelle molte mediazioni di cui parla, un ancora rudimentale ma innegabile ridimensionamento del teologumeno. La grandine, le cavallette, le invasioni di eserciti e le cavallerie spietate, l'inquinamento delle acque o dell'atmosfera, sono o dovrebbero essere stimolo per riflettere e ripensare la propria vita e la propria condotta. Di essi l'uomo fa quotidiana esperienza e di essi la storia è piena. E allora l'Apocalisse si rivela sempre più un libro di « teologia della storia ».

[37] G.R. Beasley-Murray, *How Christian is the Book of Revelation?*, in R. Banks (ed.), *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology. FS L.L. Morris*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) - Exeter 1974, pp. 276-277 (« One observation, however trite it may appear, should be made, namely the necessity to distinguish between the form and content of a work like the Book of Revelation... The point at issue is not John's expertise in the employment of religious cartoons, but what he teaches through them »). Similmente, K.M. Fischer, *Die Christlichkeit der Offenbarung Johannes*, in *ThLZ* 106 (1981) 172 (« Die Kritik [all'Apocalisse e al suo spirito] sollte nicht vordergründig bei den Vorstellungen einsetzen »).

[38] Tacito, *Annali* 2,54. Didyma si trova 22 chilometri a Sud di Mileto (il suo oracolo fu chiuso da un editto dell'imperatore Teodosio I il Grande nel 385 d.C.) e Klaros si trova invece 20 chilometri a Nord di Efeso ed era consultato ogni anno, ad esempio dalla città di Laodicea di Frigia. La stanza dell'oracolo di Klaros, dove era la fonte sacra, oggi è abitata dalle tartarughe, dicono le guide turistiche di Turchia. Sui due templi oracolari e sulle iscrizioni (circa settecento per Didyma e circa trecento per Klaros), che permettono di ricostruirne la storia anche se a piccoli segmenti, cfr. T.L. Robinson, « *Oracles and their Society: Social Realities as Reflected in the Oracles of Claros and Didyma*, in *Semeia* 56 [1992] 59-77).

DAL SESTO AL SETTIMO SQUILLO DI TROMBA

Ap 10,1 - 11,19

Reincarico profetico a Giovanni di Patmos

10 [1]E vidi un altro angelo possente scendere dal cielo, ravvolto di una nube. L'iride (era) sopra il suo capo, il suo volto (era) come il sole, e i suoi piedi (erano) come colonne di fuoco. [2]Nella mano aveva un piccolo rotolo aperto e pose il piede destro sul mare e quello sinistro sulla terra, [3]e gridò a gran voce come un leone (che) ruggisce. Quand'ebbe gridato, i sette tuoni fecero udire la loro voce. [4]Io mi accingevo a mettere per iscritto la loro parola, e però udii una voce dal cielo che diceva: « Sigilla le cose dette dai sette tuoni, ma non metterle per iscritto ».

[5]Allora l'angelo che avevo veduto ergersi su mare e terra alzò la sua mano destra al cielo [6]e – nel (nome di) colui che vive per i secoli dei secoli, che ha creato il cielo e ciò che è in esso, la terra e ciò che è in essa, e il mare e ciò che è in esso, – giurò che tempo più non ci sarà, [7]ma che, nei giorni della voce del settimo angelo quando farà squillare la sua tromba, ( ) si compì(rà) il mistero di Dio, secondo il buon annunzio dato da lui ai suoi servi, i profeti.

[8]E la voce, che di nuovo udii dal cielo, mi parlava e mi diceva: « Va', prendi il rotolo aperto che è nella mano dell'angelo ritto su mare e terra. [9]Andai verso l'angelo e lo pregai di darmi il rotolo, ed egli mi dice: « Prendi, e mangialo: ti sarà amaro alle viscere, ma alla bocca tua sarà dolce come miele ». [10]E presi il rotolo dalla mano dell'angelo e lo divorai: alla mia bocca era come miele dolc(issimo) ma, quando l'ebbi mangiato, le mie viscere furono piene d'amarezza. [11]E mi vien detto: « Tu dovrai profetizzare ancora: contro popoli, genti, lingue, e re numerosi ».

I due testimoni e profeti uccisi e risuscitati

11 [1]Mi fu data poi una canna (lunga) come un bastone, e mi fu detto: « Alzati e misura il santuario di Dio, l'altare, e coloro che

in esso rendono adorazione. [2]Non misurare e lascia invece nell'abbandono il cortile esterno del santuario perché è stato dato alle genti, ed esse calpesteranno la città santa per quarantadue mesi.

[3]« Darò (la città) ai miei due testimoni che, vestiti di sacco, profetizzeranno per milleduecentosessanta giorni ». [4]Essi sono i due olivi e i due candelabri che stanno al cospetto del Signore della terra. [5]Se qualcuno vuole fare loro del male, fuoco esce dalla loro bocca e divora (que)i loro nemici: se (cioè) qualcuno vorrà fare loro del male, è a lui che, viceversa, si darà la morte. [6]Essi hanno il potere di chiudere il cielo affinché non cada pioggia durante i giorni della loro profezia, e hanno potere sulle acque di cambiarle in sangue, e (infine) di colpire la terra con qualsivoglia flagello ogni volta che lo vorranno.

[7]E quando avranno portato a termine la loro testimonianza, la bestia che sale dall'abisso darà loro battaglia, li vincerà, e li farà morire. [8]Il loro cadavere (lo lasceranno) sulla piazza della grande città che si chiama pneumaticamente « Sodoma » ed « Egitto », dove anche il loro Signore fu crocifisso. [9]E popoli, tribù, lingue e genti vedono il loro cadavere tre giorni e mezzo, e non permettono di deporre nel sepolcro i loro cadaveri, [10]e gli abitanti della terra si rallegrano su di essi, fanno festa e si inviano doni a vicenda: quei due profeti infatti erano di tormento per gli abitanti della terra.

[11]Dopo tre giorni e mezzo, « un soffio di vita venne » da Dio « in loro, e si alzarono sui propri piedi », e grande timore cadde su quelli che ( ) videro. [12]Poi udirono una voce forte dal cielo che diceva loro: « Salite quassù ». E, sotto gli occhi dei loro nemici, su una nube salirono in cielo. [13]In quel momento ci fu un grande terremoto: un decimo della città rovinò, il terremoto uccise settemila persone e, presi da timore, i sopravvissuti diedero gloria al Dio del cielo.

[14]Il secondo « Guai! » è passato: ecco, presto verrà il terzo « Guai! ».

Lo squillo della settima tromba

[15]E il settimo angelo fece squillare la sua tromba e si alzarono voci potenti nel cielo che dicevano:

« (Oramai) si è instaurato nel mondo
il regno del Signore nostro
– e del suo Cristo –

e regnerà per i secoli dei secoli».

[16]Allora i ventiquattro Vegliardi, [che] siedono nei loro seggi davanti a Dio, si gettarono sul loro volto e adorarono Dio, [17]dicendo:

«Noi rendiamo grazie a te,
Signore Iddio, il Pantokratōr,
tu che sei, e che eri,
poiché hai messo mano alla tua grande potenza,
e hai dato inizio al tuo regno.
[18](Dopo che) le genti diedero sfogo alla loro furia,
giunse l'ira tua,
il tempo (cioè) di giudicare i morti,
di dare la ricompensa ai tuoi servi
– i profeti, i santi, e quanti temono il tuo nome sia piccoli che grandi –
e di mandare in rovina
coloro che mandano in rovina la terra».

[19]E si aprì il santuario di Dio nel cielo, e apparve l'arca dell'alleanza di lui nel suo santuario. Ne vennero lampi, fragori, tuoni, terremoto e una grandine violenta.

Mentre la cesura tra Ap 10,11 e 11,1 è piuttosto da sfumare, tra 9,21 e 10,1 esiste invece una cesura molto più forte. Questo perché la cavalleria infernale (9,13-21) è uno dei flagelli antiidolatrici del settenario delle trombe ed è da identificare con il secondo dei tre «Guai!» annunziati dall'aquila in 8,13, mentre gli altri due episodi, quello dell'angelo forte e quello dei due testimoni, non sono affatto flagelli e il loro tema è quello della profezia, non quello dell'idolatria.

Sarà solo dopo quei due episodi che interverrà lo squillo della settima tromba a concludere il settenario. Ma il testo della settima tromba non contiene altro che una liturgia: essa comincia con il cantico intonato da voci celesti non meglio precisate (Ap 11,15), prosegue con le prostrazioni dei Vegliardi e con il loro ampio cantico di rendimento di grazie (11,16-18), e culmina con l'apertura del santuario celeste che permette la visione dell'arca dell'alleanza e con i fenomeni teofanici di lampi, fragori, tuoni, terremoto e grandine (11,19).

[**10,1-2**] Ap 10 comincia con il canto di descrizione di un angelo di cui è detto che è possente *(ischyros)*, e che scende dal cielo. Per il fatto di essere presentato come «un altro *(allos)* angelo possente», l'angelo di Ap 10,1 non può essere collegato a ritroso se non con l'analogo angelo di 5,2. Fra l'altro, di tutti e due gli angeli è detto che gridano a gran voce (5,2 e 10,3) e che sono banditori (5,2-3) o tramiti (10,8-11) di Scritture celesti o di qualcosa che le riguarda.

Nel seguito del canto di descrizione la nube che avvolge l'angelo, l'iride che

è sopra il suo capo, lo splendore del sole che è nel suo volto e l'aspetto di fuoco dei suoi piedi parlano della sua origine celeste. La colonna di fuoco di per sé farebbe parte della terminologia dell'esodo dall'Egitto (*en stylǭ pyros*, Es 13,21-22, eccetera), dove è segno teofanico della presenza di Dio per la fuga attraverso il mare e il deserto, ma qui il tema dell'esodo è fuori campo: la formula è al plurale *(hōs styloi pyros)* e soprattutto, essendo termine di comparazione per i piedi, non ha molto di teofanico, significando forse soltanto « saldo e imponente » (come colonne) e « celeste, fuori dagli schemi della natura » (di fuoco). Ogni dettaglio della figura dell'angelo deve dunque veicolare l'idea che l'angelo ha un mandato divino e deve accreditare il suo messaggio e il suo ruolo. Di fatto, tutto è finalizzato al rotolo che l'angelo tiene nella mano: « Nella mano aveva un rotolo aperto » (v. 2)[1].

Il termine *biblaridion* è intercambiabile con *biblion* di cui è diminutivo (il quale a sua volta è diminutivo di *biblos*): lo si ricava dal v. 8, dove *biblion* sostituisce *biblaridion*. L'equivalenza semantica del diminutivo di primo grado *(biblion)* e di quello di secondo grado *(biblaridion)* non comporta però che il *biblaridion* di Ap 10 sia da identificare con il *biblion* di Ap 5, come vogliono R. Bauckham e F.D. Mazzaferri[2], perché al rotolo di Ap 5 è interessato tutto il cosmo (5,3: cielo, terra, inferi), mentre a quello di Ap 10 sono invece interessati soltanto i popoli e i re contro cui Giovanni di Patmos è qui mandato a profetare (10,11)[3].

[vv. 3-4] L'azione dell'angelo inizia con un grido, grido da leone. Ma del grido non è detto il contenuto, e allora il grido è forse avvertimento o minaccia e richiama alla memoria il detto di Amos: « Leo rugiet, quis non timebit? » (Am 3,8). Al grido del leone risponde l'eco del tuono, anzi di sette tuoni. Per alcuni commentatori, i sette tuoni di Ap 10,3-4 sono un settenario mancato: Giovanni cioè avrebbe potuto aggiungere ai suoi quattro settenari lo scoppio successivo appunto di sette tuoni, magari forieri anch'essi di flagelli dell'ira divina, come già è il caso di trombe e coppe[4]. È comunque inutile discutere delle eventualità, e la domanda cui rispondere è piuttosto se i sette tuoni costituiscono una voce amica o nemica. Quella dei tuoni potrebbe essere, ad esempio, la reazione irritata e ostile delle forze del male alla provocazione dell'angelo, ma è più probabile che si tratti di una voce non ostile. Lo fanno pensare il fatto che Giovanni di Patmos si accinga a mettere per iscritto ciò che i tuoni hanno fatto udire e che una voce celeste gli comandi di sigillare quel messaggio[5]. Il comando di sigillare il messaggio senza scriverlo

[1] Non sembra condivisibile l'opinione di R.H. Gundry (*Angelomorphic Christology in the Book of Revelation* (SBLAM 1994 SP), Scholars Press, Atlanta [GA] 1994, pp. 663-669), per il quale, come per gli antichi, l'angelo di Ap 10,1 è da identificare con il Cristo: nell'Apocalisse il Cristo è celebrato con ben altri titoli, non con quello di « angelo ».

[2] R. Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, p. 100; Id., *The Climax of Prophecy*, pp. 13-14 e 243-257 (« Are in fact the same »); F.D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective* (BZNW 54), De Gruyter, Berlin - New York 1989, pp. 268-279.

[3] Cfr. uno *status quaestionis* in G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, p. 162, nota 32.

[4] Così, ad esempio, W. Bousset, N.W. Lund, A. Farrer, E. Lohse, U.B. Müller, G.B. Caird, M. Benéitez, R. Bauckham.

[5] La traduzione: « Io mi accingevo a mettere per iscritto la loro parola » è traduzione libera, al posto di: « Quand'ebbero parlato, io mi accingevo... ».

deve riguardare la sua fedele registrazione nella memoria: deve essere cioè un messaggio per Giovanni, più che per i lettori e gli ascoltatori del libro. Ma bisogna riconoscere che nessun'altra voce di Apocalisse è avvolta di mistero come quella dei sette tuoni.

[vv. 5-7] Ricevuta l'approvazione al suo grido da parte dei sette tuoni, l'angelo pronunzia un giuramento la cui gravità è espressa sia attraverso il gesto dell'alzare la destra al cielo, sia nell'invocazione del nome del Creatore con una formula di particolare solennità e ampiezza. Il modello che l'autore qui imita più da vicino è quello di Dn 12,7, ma l'accompagnare il giuramento alzando la mano al cielo[6], la qualifica di «vivente» data a Dio e la formula delle zone del cosmo (cielo, terra, mare) con i rispettivi abitanti sono frequenti nell'AT. Il giuramento riguarda l'imminenza della realizzazione del mistero di Dio («Tempo più non ci sarà») e sembra rispondere all'interrogativo: «Fino a quando...?» degli uccisi di Ap 6,9-10. La seconda e più diffusa parte del messaggio giurato è di difficile traduzione, soprattutto per l'aoristo *etelesthē*, che è il più selvaggio dei tempi verbali dell'Apocalisse. L'azione passata di quell'aoristo si ambienta infatti nei giorni della settima tromba che deve ancora essere fatta squillare. Nella traduzione non si può accettare una *consecutio temporum* così stridente ed è inevitabile rendere l'aoristo con un futuro (*etelesthē*, aoristo = si compirà)[7]. Anche il *kai* che precede l'*etelesthē* non è di facile resa ed è probabilmente da considerare come pleonastico e pletorico.

Il v. 7 comunque illustra l'espressione: «Tempo più non ci sarà» del v. 6b, aggiungendo almeno quattro precisazioni: tutto accadrà nei giorni che seguiranno lo squillo della settima tromba[8]; ciò che accadrà sarà la realizzazione del mistero di Dio; il mistero di Dio è una buona notizia *(euēggelisen)*; tutto sarà secondo i preannunzi fatti ai profeti.

Saranno dunque gli episodi che vengono dopo la settima tromba (Ap 11,15-19) a narrare il compimento *(etelesthē)* dell'intervento divino nella storia *(to mystērion tou theou)* prima di quello escatologico, e tutto si collocherà nella tradizione profetica. A dire il vero, ciò che l'Apocalisse narrerà dopo il cap. 11 non si trova né nell'AT né nel NT ed è mostrato a Giovanni di Patmos per primo, per cui la menzione dei profeti qui sembra volutamente ambigua e probabilmente serve all'autore, come al solito, per legittimare se stesso quale profeta cui Dio rivela i propri piani, e che quindi va ascoltato.

[vv. 8-11] La stessa voce che aveva detto a Giovanni di sigillare il messaggio dei sette tuoni, ora prolunga e completa quell'imperativo comandandogli di pren-

[6] Per il giuramento a mano alzata, cfr. Es 6,8; Ez 20,5 e *passim*; Ez 47,14; 2Mac 12,11; e con la destra alzata, cfr. Is 62,8; Sal 144,8.11; 2Mac 14,33.

[7] Alcuni autori vedono un *waw* inversivo ebraico con il suo perfetto nel *kai* pleonastico e nell'aoristo con valore di futuro. In particolare, per F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf (*Grammatica del greco del Nuovo Testamento* 333[6]) si tratta di un aoristo che, sotto influsso ebraico, supplisce all'inesistenza del presente perfettivo o confettivo. La spiegazione migliore però è forse quella di sempre, quella di riconoscere che Giovanni di Patmos si sente libero di narrare, di concordare, di coniugare, secondo il suo particolarissimo linguaggio e secondo il suo estro che non si assoggetta a regole di sorta.

[8] Il testo greco, ridondante e tautologico, dice: «Nei giorni della voce (= squillo) del settimo angelo, quando sia sul punto di far squillare la tromba», ed è qui tradotto con: «Nei giorni del settimo angelo e dello squillo della sua tromba».

dere in consegna il rotolo che è in mano all'angelo e che senza dubbio è in relazione con il mistero di cui parlava il giuramento. Su comando dell'angelo, Giovanni di Patmos deve poi sottoporsi al rito della manducazione del rotolo, che gli sarà dolce al palato ma amaro per le viscere. Si ripete dunque, per Giovanni, il rito di investitura e missione profetica che fu già del profeta Ezechiele (Ez 2,8 - 3,3). Nelle parole dell'angelo viene (un po' illogicamente) prima l'amaro nelle viscere (di cui non parla Ez 3) e poi il dolce al palato, mentre nell'esecuzione viene prima la dolcezza e poi l'amaro. I due elementi contrastanti si completano a vicenda, perché per ogni profeta è bensì dolce la parola di Dio, ma la missione profetica spesso è scomoda e incontra ostilità. Allo stesso modo Geremia aveva detto al Signore: « La tua parola fu la gioia e la letizia del mio cuore », dopo avergli detto: « Sappi che io sopporto insulti per te » (Ger 15,15-16).

Per il conoscitore dei libri profetici il rito della manducazione del rotolo è di per sé del tutto trasparente e, tuttavia, in Ap 10,11 è commentato dalla consegna di profetizzare: « Tu dovrai profetizzare ancora *(palin)*: [e ora lo dovrai fare] contro popoli, genti, lingue e re numerosi ». Il comando viene a Giovanni dall'imprecisato soggetto plurale di *legousin*, un plurale divino o celeste (cfr. la traduzione « E mi vien detto »). L'avverbio *palin* (« ancora » o « di nuovo ») lascia intendere che Giovanni in passato ha già parlato a nome di Dio e che quindi il rito della manducazione del rotolo non è un primo inizio, ma un nuovo inizio. La differenza tra la missione profetica precedente e quella che sta cominciando è data dai destinatari di cui si parla nella formula a quattro membri *(epi laois kai ethnesin kai glōssais kai basileusin pollois)*. Lo *epi* con il dativo è di solito tradotto: « *A riguardo di* popoli... e re numerosi », ma in base a ciò che narreranno i capitoli seguenti si può meglio tradurre: « *Contro* popoli... e re numerosi »[9]. Lo si ricava anche da un dettaglio particolarmente criptico, e cioè dalla ripetuta menzione di mare e terra su cui l'angelo posa i piedi (vv. 2.5.8). Spesso si ritiene che, ergendosi su mare e terra, l'angelo abbia un messaggio cosmico, ma la successione « mare-terra » è innaturale poiché, vivendo sulla terra, l'uomo coglie ed esprime la realtà dalla prospettiva terrestre e la successione più spontanea dei due ambiti sarebbe « terra-mare ». Quel che più meraviglia è che in tutta l'Apocalisse l'innaturale successione « mare-terra » si ha soltanto qui in Ap 10,2.5.8 per l'angelo e in Ap 13 per i due ambiti (« mare » e « terra » appunto) da cui salgono la bestia del v. 1 e la bestia del v. 11[10]. È probabile dunque che mare e terra indichino gli ambiti geografico-politici (e non cosmici) contro cui Giovanni di Patmos dovrà rivolgere i messaggi del rotolo che

[9] Giustamente, per S. Hre Kio (*The Exodus Symbol of Liberation in the Apocalypse and its Relevance for some Aspects of Translation*, in *BTr* 40 [1989] 134-135), l'*epi laois ktl* retto da *prophēteusai* va tradotto non con « riguardo a », ma con « contro ». A conferma, basti citare Erodoto, *Le storie* 1,61: « Informato di ciò che si tramava contro di lui *(ep'eōutō)...* ». H.B. Swete (*The Apocalypse of St. John*, p. 132) scrive, invece: « The Seer is not sent to prophesy in their presence (*epi* with gen.), nor against them (*epi* with acc[usative]), but simply with a view to their several cases *(epi laois ktl)* »; H.B. Swete è approvato da W.J. Harrington, *Revelation*, p. 116.

[10] In Apocalisse il binomio ricorre 7 volte, e « terra » precede « mare » tutte le altre 6 volte (Ap 7,1.2.3; 10,6; 12,12; 14,7). Questo significa che in Ap 10 Giovanni di Patmos voleva creare una formula nuova, diversa da quella che gli era altrimenti spontanea, e in quella formula il mare è più importante della terra.

deve prendere e inghiottire. Sono le profezie *politiche* di Giovanni, come E.-B. Allo le chiama[11].

L'opinione di A. Feuillet, secondo cui il piccolo rotolo di Ap 10 ha un contenuto più universale di quello di Ap 5, non coglie nel segno[12]. Al contrario, mentre quello era destinato a cielo, terra e inferi, questo ha una destinazione ampia ma non cosmica, contenendo oracoli contro il mare (contro la bestia marina) e contro la terra (contro la bestia terrestre). Dopotutto il primo era sigillato, offerto da Dio e preso in consegna dall'Agnello, mentre questo è aperto, offerto da un angelo e consegnato a Giovanni di Patmos.

[11,1-2] Ap 11,1-13 è una vicenda (si potrebbe dire un'apocalisse) in miniatura e autosufficiente, anche se non è del tutto slegata dal contesto. Le connessioni, tutte e due importanti, sono quella del tema della profezia che Ap 11 ha in comune con Ap 10 e la menzione della bestia dell'abisso che ha in comune con Ap 13 e con 17.

Ap 11 si apre con una stridente, mancata concordanza: il nominativo del participio *legōn* viene concordato con il complemento d'agente taciuto (se fosse espresso, dovrebbe essere al genitivo retto da *hypo*) del passivo *edothē*. La traduzione mimetizza la mancata concordanza mettendo un tempo finito al posto del participio: « Mi fu data una canna... e mi fu detto (alla lettera: *dicente*) ». Resta comunque difficile identificare chi dà comandi a Giovanni circa il tempio di Dio. Che sia Dio è forse da escludere, perché Dio parlerebbe di se stesso alla terza persona (« Misura il santuario *di Dio* »). È di per sé possibile che sia il Cristo a rivolgersi a Giovanni, ma la soluzione migliore è quella di attribuire le parole di Ap 11,1-2 alla voce celeste di Ap 10,4.8 (soggetto forse anche del *legousin moi* di 10,11) o all'angelo del *biblaridion* che in 10,9 impartiva a Giovanni un altro comando, quello di prendere e mangiare il rotolo.

Lo stesso Giovanni, il profeta che in Ap 10,1-11 ha ricevuto un nuovo mandato con un rito simile a quello di Ezechiele, ancora come quel profeta ora ha a che fare con la misurazione del tempio (Ez 40-43). Gli viene data una canna mensoria e gli viene comandato: « Misura il *naos*, l'altare e gli adoratori in esso ». L'azione del misurare o del lasciare fuori dalla misurazione significa mettere, e rispettivamente non mettere, sotto la protezione di Dio, come in 2Sam 8,2b e Zc 2,5-8[13].

[11] E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 125. Per una trattazione più diffusa, cfr. G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, pp. 227-230.

[12] A. Feuillet (*Études johanniques*), argomentando dalla maggiore solennità con cui è presentato l'angelo forte di Ap 10, sorprendentemente afferma che il suo piccolo rotolo ha un contenuto più universale (*Ibid.*, pp. 230-231) e più elevato (*Ibid.*, p. 242) che non quello di Ap 5.

[13] H.-M. Döpp (*Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr.* [TANZ 24], Francke, Tübingen-Basel 1998, pp. 121-125) è convinto che, come in 2Sam 8,2a e in Am 7,7-9, il « misurare » sia finalizzato alla distruzione. Ma Ezechiele, cui Giovanni di Patmos qui si ispira, misura il nuovo tempio con circa trenta misurazioni e non certo per la distruzione, perché anzi in quel tempio Dio abiterà per essere sempre in mezzo al suo popolo (Ez 42,9). D'altra parte, non ha senso dire che i due candelabri del *naos* (i due testimoni) sono destinati alla distruzione: ciò che secondo il testo stesso dell'Apocalisse sarà calpestato, sinonimo di « distrutto », non è il *naos* ma il cortile esterno, che *non* deve essere misurato (Ap 11,2: *kai mē*

La dipendenza letteraria di Ap 11 dal libro di Ezechiele è fuori dubbio, ma le differenze sono molte e macroscopiche:

Ezechiele 40-43	*Apocalisse 11*
Il profeta è solo spettatore della misurazione del tempio e dei suoi cortili, che è condotta da un misterioso personaggio (« Un uomo il cui aspetto era come di bronzo »).	– Giovanni deve lui stesso eseguire l'operazione.
La descrizione copre ben quattro capitoli del profeta esilico con circa trenta misurazioni.	– La descrizione si riduce a due soli imperativi, uno positivo (« misura il santuario », v. 1) e uno negativo (« Non misurare invece... », v. 2), senza che poi nulla sia detto della loro esecuzione.
La misurazione si estende a tutta la zona sacra gerosolimitana e a tutti i suoi ambienti.	– La misurazione si limita all'edificio centrale (il *naos*), all'altare e agli adoratori così che, per le dimensioni ridotte, è sufficiente la canna mensoria ed è invece superflua la cordicella di cui parlava Ez 40,3.
Condotta sotto gli occhi del profeta, la misurazione ha lo scopo di introdurre le leggi del tempio e dell'altare (Ez 43,12.18).	– La misurazione o l'esclusione da essa equivalgono a proteggere dagli *ethnē* o, viceversa, ad abbandonare al loro potere.
La misurazione va dal muro esterno (40,5) al santuario (41,1) e al santo dei santi (41,4).	– La misurazione va dal santuario *(naos)* all'altare e agli adoratori: la prospettiva di Ezechiele è centripeta e tutta cultuale, quella di Giovanni di Patmos è invece centrifuga e profetica, prefigurando salvezza o abbandono alla profanazione.
La misurazione riguarda luoghi ed edifici.	– La misurazione riguarda soprattutto gli adoratori.
Viene misurato anche il cortile esterno (40,17).	– Il cortile esterno deve restare non misurato, e lo spazio non misurato sarà lasciato in balia delle genti.

autēn metrēsēs). M. Jauhiainen (*The Measuring of the Sanctuary Reconsidered [Rev 11,1-2]*, in *Biblica* 40 [2002] 507-526) traduce il comando dato a Giovanni così: « Misura il *naos* ma l'altare e quelli che adorano presso di esso (cioè il cortile esterno) lasciali fuori e non misurarli », intendendo per questi ultimi i cristiani sincretisti che si lasciano attirare dall'idolatria, come Gezabele e i nicolaiti.

Nei due versetti è di difficile interpretazione, anzitutto, lo *en autǭ* di Ap 11,1, in quanto gli adoratori « in esso » dovrebbero essere adoratori « nell'altare ». Ma a Gerusalemme le diverse categorie di oranti convenivano nei cortili chiamati rispettivamente « delle donne » e « degli israeliti ». Ambientata « nell'altare », qui forse l'adorazione è allora in continuità con la collocazione delle anime degli uccisi di Ap 6,9 che Giovanni vede « sotto l'altare » celeste, e con quella di tutti i santi la cui preghiera in 8,3 sale « dall'altare ». L'autore dunque rielabora liberamente non solo le Scritture, ma anche la topografia biblica e storica, così che le diverse zone dell'area sacra gerosolimitana sono trasformate in topografia dello spirito.

Una seconda difficoltà di traduzione riguarda l'*ekbale exōthen* di Ap 11,2, letteralmente: « Getta fuori (il cortile esterno) ». A. Feuillet invita a non edulcorare il valore di *ekballō*, che significa « espellere (persone) », ma il parallelismo sinonimico di *ekbale exōthen* con « Non misurare...! » invita a tenere conto di ciò che dicono i dizionari alla voce *ekballō*, secondo i quali nel greco ellenistico spesso quel verbo non ha più alcuna idea di violenza, come nelle espressioni « emettere lacrime », « pronunziare qualche parola », « produrre frutti o spighe », « sbarcare da una nave », senza dire che anche nel greco di Sofocle *ekballō* significa « lasciare in abbandono »[14]. Da qui la traduzione: « Non misurare, e lascia invece nell'abbandono il cortile esterno ».

L'azione degli *ethnē* sulla città santa è quella del *patein* (calpestare), che ha la stessa radice del termine latino *pons* (ponte), camminando sul quale è possibile passare all'altra parte, e che nell'Apocalisse ricorre altre 2 volte per descrivere l'azione di chi pigia con i piedi il raccolto della vendemmia nel tino (Ap 14,20 e 19,15). Il verbo giunge ad avere anche il significato traslato di « usare, frequentare, signoreggiare » in riferimento a libri e ai loro autori[15], e qui significa ovviamente « occupare da padrone ». Il tempo del dominio degli *ethnē* sulla città santa fin dentro al cortile esterno della zona sacra è di quarantadue mesi: un tempo che nel libro di Daniele (Dn 7,25 e 12,7) è l'equivalente dei tre tempi (= anni) e mezzo della persecuzione di Antioco IV Epifane[16].

[v. 3] Il *dōsō* (« darò ») presenta una doppia difficoltà per l'ellissi sia del soggetto che dell'oggetto. Il soggetto potrebbe essere la voce che parla nei precedenti vv. 1-2 e, dunque, forse la voce dell'angelo, oppure una voce della corte celeste, ma non è agevole attribuire a una voce non direttamente divina l'espressione « i miei due testimoni ». È meglio dunque attribuire *dōsō* (« darò ») con ciò che segue[17] a

[14] Cfr. Sofocle, *Filottete* 257: « (In navigazione verso Troia, per una fetida piaga al piede, i greci) mi hanno abbandonato qui (= nell'isola di Lemno) »; *Aiace* 1388: « (Menelao e Agamennone sono) decisi a lasciare (il corpo di Aiace) oscenamente fuori dalla tomba ». Per A. Feuillet « espellere » il cortile significa espellere non quel luogo, ma i giudei dal regno di Dio (cfr. A. Feuillet, *Études johanniques*, pp. 250-252).

[15] *Patein* significa « leggere (Esopo) » per Aristofane (*Gli uccelli* 471) o « studiare l'arte di (Tisia) » per Platone (*Fedro* 273A).

[16] Vedi qui *Excursus 5. Ap 11 e la particolare lingua narrativa giovannea*, pp. 226-229.

[17] Nel caso che il discorso diretto si estenda anche oltre il versetto di Ap 11,3, non si sa dove collocarne la fine, perché di per sé potrebbe giungere anche fino al v. 13. È preferibile limitare le parole del discorso diretto al v. 3 e attribuire all'autore la didascalia del v. 4 (« Essi sono i due olivi e i due candelabri »). Nell'Apocalisse discorsi diretti lunghi sono in bocca solo a personaggi non anonimi.

Dio o al Cristo, anche se ognuna delle due scelte ha argomenti a sfavore. È difficile che a parlare sia Dio perché in Ap 11,8 i due testimoni sono messi in relazione con il Cristo quale loro *kyrios* e perché nell'Apocalisse la testimonianza dei credenti è sempre «di Gesù» (genitivo oggettivo). Quanto al Cristo costituisce una difficoltà la distanza di più di quattro capitoli dell'ultima sua menzione. Per l'Apocalisse questa è però una difficoltà minore perché nell'Apocalisse le voci parlano spesso d'improvviso e senza formula introduttiva: ancora per il Cristo basti citare Ap 16,15. Si può dunque ritenere che nei vv. 1-2 una voce celeste pronunzi le parole riguardanti la mensurazione del tempio e che, senza alcuna formula di transizione, la voce del Cristo pronunzi le parole alla prima persona del v. 3[18].

Quanto al complemento oggetto mancante, di solito le traduzioni considerano dipendente del verbo «darò» tutta la frase successiva, per cui l'attivo «darò» è equivalente del passivo *edothē* che nell'Apocalisse ha frequentemente il valore di «fu concesso, fu dato l'incarico, fu dato il potere di». Ma se il verbo *edothē* del versetto precedente ha come soggetto il cortile esterno che fu «dato in mano dei pagani», per il verbo attivo *dōsō* si può sottintendere *autēn*, «la città santa» appena menzionata, come complemento oggetto. In tal modo diverrebbe ancora più chiaro che i due testimoni saranno inviati in missione nella stessa città santa nella quale già da tempo le genti esercitano il loro dissacrante dominio.

Per M. Rissi la maggiore difficoltà di Ap 11 è quella del numero dei testimoni: per lui i due testimoni infatti rappresentano la Chiesa, la quale costituisce una unità e non una dualità. Quel dettaglio è invece uno dei più intelligibili di tutto il capitolo: i testimoni sono due perché la legge mosaica chiedeva il numero binario dei testimoni in ordine alla validità e all'indiscutibilità della testimonianza processuale (Nm 35,30; Dt 19,15)[19]. Il *sakkos* di cui i due testimoni sono vestiti è un mantello grossolano, magari intessuto di peli di capra, che indica la fortezza dei due profeti di fronte a qualsiasi difficoltà e asperità.

[vv. 4-6] Nella didascalia del v. 4, analoga alle didascalie di Ap 1,20; 4,5; 5,8; 7,14, i due personaggi senza nome vengono presentati come i due olivi e le due lampade che stanno al cospetto del Signore della terra, ossia con titoli liberamente tratti da Zc 4,1-14. In Zc 4 le due immagini parlano probabilmente della missione civica e sacerdotale che due personaggi senza nome devono svolgere in mezzo al popolo di Dio, poiché essi «sono i due consacrati che assistono il domi-

[18] I testimoni di «Darò ai *miei* due testimoni...» (Ap 11,3) potrebbero essere profeti e testimoni di Dio e non del Cristo, ma nel v. 8 è chiaramente il Cristo a essere «il *loro* Signore». In Apocalisse poi la testimonianza non è mai di Dio e ben 6 volte è di Gesù (Ap 1,2.9; 12,17; 19,10bis; 20,4), abbinata e quindi distinta da «parola, comandamenti di Dio» (1,2.9; 20,4). La testimonianza resa dai due di Ap 11 si colloca nel campo dell'attività missionaria ed è altra cosa dalla testimonianza resa da Gesù, che si colloca nel campo della rivelazione (1,1).

[19] M. Rissi, *Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen: Eine Studie zur Apokalypse des Johannes* (BWANT 136), Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1995, pp. 21-22. Nel NT la duplice testimonianza è, ad esempio, in Mt 18,16; Gv 8,17; 2Cor 13,1; 1Tm 5,19; Eb 10,28; cfr., infine, *11Q19* 61,6-12. Cfr. poi J. Jeremias, *Paarweise Sendung im Neuen Testament*, in A.J.B. Higgins (ed.), *New Testament Essays. FS T.W. Manson*, Manchester University Press, Manchester 1959, pp. 136-143, e H. van Vliet, *No Single Testimony. A Study on the Adoption of the Law of Deut. 19,15par into the New Testament*, Kemin and Zoon, Utrecht 1958.

natore di tutta la terra», dove il primo dei due consacrati è Zorobabele, restauratore politico della comunità postesilica e ricostruttore del tempio, e il secondo è il sommo sacerdote Giosuè, che fu attivo nel tempo difficile del rimpatrio.

Le immagini dell'olivo e del candelabro e la precisazione: «Stanno al cospetto del Signore della terra» collegano i due testimoni con il *naos* di cui parlava Ap 11,1: fra l'altro, i due testi hanno in comune l'idea della protezione, rispettivamente nell'immagine del misurare (v. 1) e nelle affermazioni dell'intoccabilità dei due (vv. 5-6). Con due protasi non poco ripetitive («Se qualcuno vuole fare loro del male... Se qualcuno vorrà fare loro del male...») e con due apodosi anch'esse ripetitive («Fuoco uscirà dalla loro bocca e divora quei loro nemici... È a lui che, viceversa[20], si darà la morte») il v. 5 mira a dissipare ogni dubbio circa l'assoluta vicinanza di Dio o del Cristo ai suoi: ed era proprio questo il dubbio che ispirava la domanda degli uccisi di Ap 6,9-10 (in realtà delle Chiese di Asia).

Poi Giovanni di Patmos attinge dall'immaginario sia antico- che neotestamentario: nella loro difficile azione i due testimoni saranno dei novelli Elia e dei novelli Mosè (v. 6). Come il primo, potranno chiudere il cielo perché non piova (1Re 17-18) e, come il secondo, potranno cambiare l'acqua in sangue (Es 7,17.19-20) e colpire la terra con ogni sorta di piaghe. I versetti di Ap 11,7-12 aggiungeranno infine che la loro vicenda avrà una conclusione del tutto simile a quella del Cristo, perché imiteranno la sua morte, risurrezione e ascensione al cielo.

[vv. 7-10] Il v. 5 garantiva che nessuno avrebbe potuto fare del male ai due e il v. 6 che essi avrebbero potuto fare ricorso a singolari poteri taumaturgici, e tuttavia qui sorprendentemente la Bestia non solo fa loro guerra, ma li vince e li uccide (v. 7), senza che essi oppongano la minima resistenza. Sono le contraddizioni che l'autore ama e moltiplica nel suo libro. Con questa contraddizione egli afferma che Dio protegge i suoi e che però la croce non può mancare sulla loro strada.

Appartiene alla particolare logica narrativa di Giovanni di Patmos anche l'introduzione sulla scena della Bestia come se fosse già perfettamente conosciuta: *ho thērion* (la Bestia), con l'articolo. Questa bestia «che sale dall'abisso», descritta nei medesimi termini anche in Ap 17,8, comunemente è dai commentatori identificata con la Bestia che secondo Ap 13,1 sale dal mare. Anche qui è A. Feuillet ad avere una opinione singolare. Egli identifica il *thērion* di Ap 11,7 non con la Bestia-dal-mare di 13,1 ma con il Drago che, gettato nell'abisso, dopo il millennio esce da quella sua prigione (20,3.7) per fare guerra ai santi e alla città amata (20,9; cfr. le ripetute menzioni della città in Ap 11)[21]. Il parallelismo è indubbiamente forte, ma in Ap 20 il Drago, oltre che *drakōn* (v. 2), è chiamato sia *satanas*

[20] *Houtōs* tradotto *in malam partem* («allo stesso modo», ma a rovescio).

[21] A. Feuillet, *Études johanniques*, pp. 261-262. Quanto a «mare» e «abisso», già Primasio di Hadrumetum scriveva: «Hoc hic mare ponit, quod antea abyssum, de qua dixerat ascendere istam bestiam» (CChr.SL 92,193,2-3). Per l'identificazione della bestia di Ap 11,7 con quella di 13,1, fra i moderni, cfr., ad esempio, R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, vol. I, p. 286 («It can not, of course, be other than in 13,1; 17,8»), B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'Opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Duculot, Gembloux-Paris 1932, p. 340 («Cette brève intervention de la Bête serait incompréhensible sans la description du chapitre XIII)»; A. Wikenhauser, *L'Apocalisse di Giovanni*, p. 124 («La bestia che sale dall'abisso è la stessa che vien nominata in 13,1»).

(vv. 2.7) che *diabolos* (vv. 2.10), mai però *thērion*. Sempre in Ap 20 invece *to thērion* è la Bestia la cui immagine è oggetto di idolatria (v. 4) e quindi è la Bestia che sale dal mare, quella che compone la «triade idolatrica» insieme con il falso profeta (v. 10) e con il Drago, e che quindi dal Drago va distinta.

I due testimoni di Ap 11 sembrano rappresentare la profezia rivolta *ad extra*, perché, come in un grande tribunale, rendono la loro testimonianza nei luoghi della corruzione (Sodoma) o dell'oppressione (Egitto; v. 8). Lo schematismo letterario dell'autore, che tende a impressionare per scuotere, non conosce forme intermedie e configura la testimonianza profetica dei due come testimonianza che viene respinta in blocco. È così che la notizia della loro eliminazione fisica viene accolta con sollievo, come dice l'immagine del v. 10 secondo cui, alla notizia, ci si scambiano regali in un'atmosfera di euforia collettiva, perché i due profeti erano di disturbo e di fastidio.

Il tratto più sorprendente è che la frase: «La grande città... dove anche il loro Signore fu crocifisso» ambienta la vicenda in Gerusalemme, mentre poi i luoghi si fanno universali. I due testimoni infatti svolgono la loro missione in mezzo agli «abitanti di tutta la terra», in mezzo a «popoli, tribù, lingue e genti»: formule che costantemente nell'Apocalisse designano il mondo dei popoli dell'ecumene. Tale oscillazione tra la città santa e l'ecumene si ripete più volte nel cap. 11, secondo un movimento che sembra di diastole e sistole:

vv. 1-2	il tempio e la città santa (= Gerusalemme);
v. 8	la piazza della grande città della crocifissione (= Gerusalemme);
v. 9	«popoli, tribù, lingue e genti» (= l'ecumene);
v. 10a	«gli abitanti della terra» (= l'ecumene);
v. 10b	«gli abitanti della terra» (= l'ecumene);
v. 13	la città di settantamila abitanti (= Gerusalemme).

Questo significa che Gerusalemme è simbolo del mondo intero, tanto che per chi sa guardarla alla luce dello Spirito (*pneumatikōs*, tradotto con «pneumaticamente»), essa è Sodoma ed Egitto. Di fatto, la Gerusalemme di Ap 11 non è mai la Gerusalemme giudaica degli anni 66-70 d.C., e neanche la Gerusalemme romana (in rovine) del dopo 70, ma è una Gerusalemme simbolica. Il *naos*, l'altare e gli adoratori non sono infatti quelli del giudaismo, ma sono i discepoli di Gesù perché i due testimoni, pur essendo i due olivi e i due candelabri del *naos*, hanno come loro Signore il Crocifisso. Allo stesso modo, gli *ethnē* che calpestano la città santa e il cortile esteriore non sono gli eserciti romani che nel 70 di fatto calpestarono anche il cortile interno (non solo quello esterno) e incendiarono il tempio (che dunque la misurazione non protesse affatto): sono invece i non credenti che osteggiano i cristiani e mettono a morte i loro profeti e testimoni. Perfino la frase: «Dove anche il loro Signore fu crocifisso» definisce Gerusalemme attraverso una simbolizzazione astorica: il v. 8 sembra dire che, come già il loro Signore, *anche* i due testimoni sono crocifissi, ma non si ha memoria storica di alcuna doppia crocifissione di protagonisti del protocristianesimo da ambientare nella Gerusalemme del I secolo cristiano. La città di Ap 11 è dunque simbolo del mondo intero, quale luogo di scontro tra le forze messianiche (gli adoratori, i due testimoni, il loro Signore) e quelle antimessianiche (gli *ethnē*, la Bestia che sale dall'abisso, gli

abitanti della terra, gli *echthroi* del v. 12), le quali imiteranno i crocifissori del Signore[22].

[**vv. 11-13**] Con i tre giorni e mezzo (11,11a) della mancata sepoltura dei due testimoni (vv. 8-9)[23] probabilmente l'autore intende, anzitutto, ripetere in miniatura lo schema dei « tre tempi e mezzo » di Ap 12,14 e dei suoi equivalenti[24] e poi, attraverso i dettagli di dissomiglianza (tre giorni *e mezzo*; sepoltura *negata*), intende probabilmente esprimere la superiorità di Gesù su tutti quelli che lo seguono nel martirio. Allo stesso modo, la tradizione apocrifa andrà sempre più esplicitamente motivando in tal senso la differenza tra la croce di Gesù e quella rovesciata di Pietro[25].

I vv. 11-12 presentano l'epilogo della vicenda dei due testimoni sulla falsariga della vicenda pasquale del Signore in tutte le sue fasi: l'uccisione, i tre giorni (e mezzo) della (non-)sepoltura, la risuscitazione e l'ascensione al cielo sulla nube. Fra l'altro, tutto era stato preparato nella singolare definizione della grande città quale luogo « dove anche il loro Signore fu crocifisso » (Ap 11,8)[26]. Se la rianimazione e ascensione al cielo dei due testimoni è intervento di salvezza da parte di Dio per fare giustizia ai suoi servi, il terremoto che colpisce la città è invece intervento dell'ira divina per i persecutori. In tal modo, dopo aver detto che il testimone cristiano deve mettere in conto il martirio anche di sangue, con l'immagine del terremoto che distrugge un decimo della città Giovanni di Patmos dice

[22] Interpretano la Gerusalemme di Ap 11 come « mondo intero » commentatori come M. Bachmann (*Himmlisch: der « Tempel Gottes » von Apk 11,1*, in *NTS* 40 [1994] 477): « Die "heilige Stadt" bzw. "die grosse Stadt", wo auch ihr Herr gekreuzigt wurde, irgendwie auf die ganze Erde (s. bes. v. 6) und ihre Bevölkerung (s. bes. vv. 9-10) bezogen ist ». Ma cfr., soprattutto, E.-B. Allo (*L'Apocalypse*, p. 135): « Jérusalem représente le monde entier. Toute la terre est en quelque sorte la Cité de Dieu, corrompue et profanée par les ennemis du ciel, le paganisme persécuteur », e J. Roloff (*Die Offenbarung des Johannes*, p. 117): « Hier wird also gleichsam [come per "Sodoma" ed "Egitto"] Jerusalem über das rein Geographische hinaus ausgeweitet zum Bild der gottfeindlichen Welt, ja letztlich verschwimmt das Bild Jerusalems hier geradezu mit dem Bild Roms ».

[23] La sepoltura era un atto di pietà e tutto si concentrava nello sforzo di nascondere le ossa alla vista degli dèi (H.J. Rose, *Sepoltura*, in DAC, 1916-1917); cfr., ad esempio, Omero, *Iliade* 22,386; *Odissea* 11,54; e Sofocle, *Aiace* 1140 (*ouchi thapteon*, « indegno di sepoltura »; tutta la tragedia sofocliana è incentrata sul dare o negare sepoltura ad Aiace).

[24] Vedi *Excursus 5. Ap 11 e la particolare lingua narrativa giovannea*, pp. 226-229

[25] Mentre, infatti, negli *Atti di Pietro* della fine del secolo II la croce all'ingiù assimila Pietro ad Adamo (« Il primo uomo, con il quale ho in comune il genere nella specie, cadendo con la testa in giù, mostrò un modo di nascere che prima non c'era », *Ibid.* 38), essa poi dissimilerà Pietro da Gesù nella *Passione di Pietro* dello Pseudo-Lino, del secolo IV (« Vi supplico che crocifiggendomi mettiate la testa in basso e i piedi in alto. Non è conveniente che io, ultimo fra i servi, sia crocifisso come il Signore dell'universo », *Ibid.* 12), e allo stesso modo negli *Atti di Pietro* dello Pseudo-Marcello dei secoli V-VI (*Ibid.* 81), in *Martirio di Pietro* dello Pseudo-Abdia del secolo VI (*Ibid.* 20). Cfr. poi Girolamo che a proposito di Pietro morente scrive: « Asserens se indignum qui sic crucifigeretur ut Dominus suus » (*Gli uomini illustri* 1,2) e, fra i greci, Teodoro di Mopsuestia: « ... Per non essere venerato dai semplici allo stesso modo del Signore, a motivo di una passione identica » (*Commentario al vangelo di Giovanni*, CSCO 116,259,33 - 260,3).

[26] Il *kai* che in Ap 11,8 introduce il terzo membro (« E *[kai]* nella quale fu crocifisso il loro Signore ») non va tradotto con « appunto » come nella traduzione della CEI, perché il Signore non è stato crocifisso né a Sodoma né in Egitto, ma va tradotto con un « anche », che assimila la morte (non il luogo di essa) dei due testimoni a quella del Cristo.

che però Dio vendicherà quel sangue, come chiedevano gli uccisi di 6,9-10. Dal punto di vista storico-letterario il dettaglio del terremoto è portato come argomento per sostenere che l'Apocalisse è stata scritta prima del 70 d.C., dal momento che con quell'affermazione l'autore mostrerebbe di non conoscere gli eventi della guerra giudaica, ma si è appena visto quanta poca informazione storica ci si debba aspettare da Ap 11.

Il timore che prende gli abitanti della città al vedere la rianimazione dei due insepolti e il timore dei sopravvissuti al terremoto non è il sentimento dell'uomo pio di fronte al divino che si manifesta, e non è il timore di Dio del sapiente (« Initium sapientiae timor Domini », Sal 111,10; Sir 1,16), bensì il senso di inferiorità e di sconfitta provato dall'empio di fronte all'intervento potente di Dio che difende i suoi. È, ad esempio, il timore provocato dall'azione di Dio nei popoli ostili: « Hanno udito i popoli e tremano... Già si spaventano i capi di Edom, i potenti di Moab li prende il timore; tremano tutti gli abitanti di Canaan. Piombano sopra di loro la paura e il terrore... » (Es 15,14-16). Anche il « dare gloria » al Dio del cielo di Ap 11,13 probabilmente non comporta e non significa conversione, ma un qualche riconoscimento della grande potenza del vero Dio, come in Gv 9,24[27].

Nei due personaggi senza nome di Ap 11,3-13 si sono voluti vedere di volta in volta personaggi biblici dell'AT (Enoc-Elia, Mosè-Elia, Elia-Geremia) o del NT (Pietro-Paolo, Stefano-Giacomo, i due figli di Zebedeo, Giacomo il giusto e Giacomo di Zebedeo, Giovanni il Battista e Gesù), o ancora: la legge mosaica e i profeti, la legge mosaica e il vangelo. Più probabilmente però il loro anonimato non ha alcun bisogno di essere tolto: toglierlo sarebbe danneggiare la loro valenza simbolica e rappresentativa[28]. Si tratta di due figure così universali che possono rappresentare l'intero popolo di Dio nel suo impegno di testimonianza profetica: lo prova il fatto che l'autore li descrive con immagini sia dell'AT (i tratti di Elia e di Mosè) sia del NT (l'epilogo cristologico). La stessa sintesi di elementi anticotestamentari e neotestamentari in relazione al popolo di Dio si ritrova, ad esempio, anche in Ap 7 e in Ap 14 per i 144.000 (le dodici tribù / il nome dell'Agnello, la sequela di lui e la redenzione), nella Donna di Ap 12 (le dodici stelle / la nascita del Messia, i figli della Donna « che hanno la testimonianza di Gesù »), nel cantico di Ap 15,3 (il cantico di Mosè / il cantico dell'Agnello) e nella Gerusalemme escatologica di Ap 21 (i nomi delle dodici tribù / i nomi dei dodici apostoli dell'Agnello). Questo fa dei due testimoni un simbolo di tutto il popolo di Dio, come si diceva, e del dolore innocente che quel popolo deve esperimentare per essere fedele a Dio e al Cristo.

[27] Si tratta di conversione dei giudei per A. Loisy, A. Feuillet, A. Yarbro Collins. Si tratta, invece, di conversione dei pagani al monoteismo per E.-B. Allo, B. Rigaux, M. Karrer, R. Bauckham. Dubitativamente, ma significativamente, J. Lambrecht (*A Structuration of Revelation 4,1 - 22,5*, in *L'Apocalypse johannique dans le Nouveau Testament* [BEThL 53], Duculot, Gembloux 1980, p. 97) scrive: « Do they repent? ».

[28] Cfr. D. Aune (*Revelation 6 - 16*, p. 603): « It is relatively clear that they represent the witness of the people of God in a godless world and that they, like their Lord, will ultimately triumph over suffering and death »; P. Prigent (*L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 269): « Ces deux hommes ne peuvent être que des personnages symboliques, des personnalités collectives, l'image même de la mission prophétique des chrétiens ».

La cesura tra i due episodi dell'angelo del *biblaridion* e dei due testimoni è dunque una cesura minore, essendo le due vicende congiunte dal tema della missione profetica[29]. Giovanni di Patmos è probabilmente costituito profeta *ad intra* per mettere in allerta le Chiese d'Asia contro «re numerosi», mentre i due testimoni sono profeti *ad extra*, inviati fra le genti che calpestano la città santa. Passando da Ap 10 ad Ap 11 si passa dunque da un profeta singolo a tutto il popolo profetico di Dio che è combattuto dalla Bestia e dalla grande città, ma che è partecipe della vittoria e della risurrezione del Cristo.

[**v. 14**] Come si è visto, il primo «Guai!» non può essere identificato se non con il flagello delle cavallette e il secondo, per analogia, deve essere la cavalleria di Ap 9,13-21, perché dei tre episodi della sesta tromba è l'unico a essere un flagello[30]. Quanto al terzo «Guai!», esso è preannunziato in questo v. 14, ma poi di esso non si fa mai più parola. Poiché però Giovanni lo annunzia qui, dopo avere dato avvio al nuovo arco narrativo con il nuovo incarico profetico di Giovanni e dopo avere già portato sulla scena la Bestia che sale dall'abisso come antagonista dei servi di Dio nell'episodio dei due testimoni, si può concludere che il terzo «Guai!» si trova, oltre la settima tromba, nel ciclo narrativo dell'idolatria della Bestia e quindi sorprendentemente fuori dal settenario dove si trovano i primi due.

[**vv. 15-18**] Allo squillo della settima tromba non accade nulla che continui i flagelli contro l'idolatria di demoni e simulacri. Se non ci fossero le precedenti trombe, questa potrebbe sembrare la tromba che dagli spalti del tempio annunziava il sabato e gli appuntamenti della preghiera pubblica[31], perché contenuto di quest'ultimo elemento settenario è niente altro che una liturgia nella quale al cantico di voci celesti non meglio precisate (v. 15) fanno seguito la voce e il cantico dei ventiquattro Vegliardi (vv. 16-18).

Il tema del primo cantico è quello del regno di Dio *(tou kyriou hēmōn)*. Del regno di Dio sul mondo *(tou kosmou)* si parla con i verbi al passato *(egeneto, ebasileusas)*. Il tempo della sua instaurazione dev'essere quello messianico, poiché è regno anche del Cristo *(kai tou Christou autou)*, ed è regno che non avrà mai fine, perché si estenderà ai secoli dei secoli. I ventiquattro Vegliardi poi, accompagnando le loro parole con le consuete prostrazioni, fanno seguire al cantico di annunzio del regno un cantico di rendimento di grazie a motivo di esso: «Noi rendiamo grazie..., poiché... hai dato inizio al tuo regno». L'instaurazione del regno – dice il cantico – è avvenuta con grande potenza e a opera del *kyrios* che tutto governa e tutto può *(pantokratōr)*, di quel Dio che è di nuovo descritto con la formula di Ap

[29] Già Primasio di Hadrumetum scriveva al riguardo: «Quod dixerat *oportet te iterum prophetare*, hoc est dabo duobus testibus meis, et prophetabunt: quod est enim Johannes, hoc duo testes ...» (CChr.SL 92,166,29-31).

[30] Vedi qui il commento ad Ap 9,12, p. 203.

[31] Gli archeologi hanno portato alla luce due pietre che nella distruzione del tempio dell'anno 70 d.C. i romani scaraventarono sul lastricato sottostante. In una pietra si intuisce l'incavo che nello spalto della terrazza accoglieva il trombettiere e l'altra reca la scritta in ebraico: LBYT HTQY'H LH[?], e cioè «[Appartenente] al luogo dello squillo della tromba ...»; cfr. A. Demsky, *A Monumental Hebrew Inscription from the Ancient Temple Mount Recalls the Sacred Signal*, in *BAR* 12 (6, 1986) 50-52 e 72-73.

1,4.8 e 4,8, anche se tutti gli autori fanno notare l'omissione di *ho erchomenos*. L'omissione, che si ripeterà anche in 16,5, parla di assenza oramai di futuro: « Non mette *ho erchomenos* perché la venuta è prossima », scrive con mano sicura Walafrido Strabone[32].

Nel rendimento di grazie dei ventiquattro Vegliardi, al tema del regno si aggiunge quello del giudizio delle genti e del ristabilimento della giustizia. I tempi verbali continuano a essere al passato, per cui il riferimento potrebbe essere agli eventi del tempo del Messia e in particolare alla sua crocifissione (« Le genti diedero sfogo alla loro furia »), ma il tempo dell'ira e del giudizio dei morti (« Giunse l'ira tua e... il tempo di giudicare i morti... [letteralmente: e il tempo dei morti essere giudicato] ») sono da collocare nel futuro (cfr. Ap 20,12-13)[33]. Come in tutto il NT, il giudizio sarà di due esiti: di ricompensa e di rovina. La ricompensa sarà per i servi di Dio, fra cui sono qui elencati i profeti, i santi e i pii che hanno il timore di Dio (con duplice generalizzazione: « Quanti... sia piccoli che grandi »)[34]: i servi potrebbero essere esemplificati con gli uccisi di 6,9 e i profeti invece con i due testimoni. Il giudizio di rovina colpirà quelli che mandano in rovina la terra, dice il cantico con evidente gioco di parole *(diaphtheirai, diaphtheirontas tēn gēn)*. A mandare in rovina la terra *(ephtheiren tēn gēn)* con la sua *porneia* in Ap 19,2 è Babilonia o grande prostituta; e Babilonia e la sua *porneia* sono dunque fin d'ora preconizzate per il giudizio di rovina.

A confronto con quelle di Ap 4-5 e di Ap 7 questa terza liturgia è più *passe-partout*, sia nell'ambientazione narrativa sia nei temi. Mentre nella prima liturgia la corte celeste cantava il *Trisagion* e l'*axiōsis* di Dio creatore e poi l'*axiōsis* dell'Agnello nei confronti del rotolo sigillato, e mentre nella seconda la folla innumerevole e tutti gli angeli cantavano la liturgia della beatitudine escatologica, questa celebra genericamente l'« azione di Dio nella storia » per instaurarvi il regno e il giudizio di rovina e di ricompensa, ed è dunque una liturgia di riempitura e di trapasso.

[v. **19**] L'apparire dell'arca in Ap 11,19 è frequentemente messo in relazione con uno dei testi più poveri dell'AT che si riferiscono all'arca, e cioè la leggenda riferita in 2Mac 2,4-8, secondo cui Geremia, dopo la distruzione di Gerusalemme del 586 a.C., avrebbe messo in salvo l'arca in una grotta sconosciuta del Nebo. Ma poco più avanti l'autore dell'Apocalisse identificherà la tenda della testimonianza con il santuario celeste, dove Dio segnala la sua Presenza attraverso l'elemento teofanico del fumo della gloria (Ap 15,5.8). In altre parole, la tenda e l'arca dell'alleanza sono qui sinonimo di trono di Dio[35], e il luogo appropriato per quel tro-

[32] Walafrido Strabone: « Venturum non ponit quia in proximo venturum intellexit » (PL 114,738A).

[33] In ogni caso, c'è chi chiama ingressivi (A. Lancellotti) o di anticipazione (M. Zerwick) quegli aoristi. Per R.H. Charles, E.-B. Allo, A. Wikenhauser, invece, Giovanni di Patmos parla di quegli avvenimenti « come se » fossero già accaduti, presentandoli dunque come proletticamente realizzati. Per il carattere prolettico di Ap 11,15-18, cfr. G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, pp. 232-234.

[34] Sono due accusativi *(mikrous, megalous)* (non-)concordati con i dativi precedenti (*doulois, hagiois*).

[35] L'arca è qui interpretata come trono di Dio, ad esempio, da W. Bousset, R.H. Charles, W. Hadorn, H. Kraft, non invece da E.-B. Allo, A. Feuillet, Ch. Brütsch, W.J. Harrington.

no è il cielo (« Si aprì il santuario di Dio nel cielo e apparve l'arca dell'alleanza »), non la grotta di Geremia.

In questo contesto la visione dell'arca dell'alleanza, o trono di Dio, annunzia qualcosa di prevedibilmente grande: di fatto, in Ap 12 Giovanni di Patmos vede profilarsi nel cielo il grande segno della Donna avvolta dalla luce del sole, e vede il Figlio della Donna essere portato in salvo presso il trono di Dio.

Excursus 5. *Ap 11 e la particolare lingua narrativa giovannea. - a) Tre particolarità narrative di Ap 11.* - Nell'apocalisse in miniatura di Ap 11,1-13 c'è una insolita concentrazione di anomali procedimenti narrativi, dei quali i più importanti sono l'uso dei tempi verbali, la periodizzazione della vicenda e i sincronismi.

Quanto alla successione dei tempi verbali, è non poco sorprendente che la narrazione cominci con sei futuri *(patēsousin, dōsō, prophēteusousin, poiēsei, nikēsei, apoktenei)* e che poi continui con quattro presenti seguiti da un residuo futuro *(blepousin, ouk aphiousin, chairousin, euphrainontai - pempsousin)*, e che infine si concluda con undici aoristi (*eisēlthen, esthēsan, epepesen, ēkousan, anebēsan, etheōrēsan, egeneto* ...).

In secondo luogo, la piccola vicenda è divisa in quattro periodi, di cui il primo e il terzo sono caratterizzati dall'azione esclusiva delle forze del male, mentre il secondo e il quarto sono caratterizzati dall'azione esclusiva delle forze del bene. In Ap 11,2 gli *ethnē* calpestano per quarantadue mesi la città santa (prima azione delle forze negative); in 11,3-6 i due testimoni svolgono la loro missione profetica senza che alcuno possa toccarli perché, novelli Elia e novelli Mosè, a propria autodifesa hanno il potere di sospendere le piogge e di cambiare l'acqua in sangue (prima azione delle forze del bene); in 11,7-10 la Bestia che sale dall'abisso fa guerra ai due testimoni e li uccide e la loro morte è motivo di festa per gli abitanti della terra (seconda azione delle forze del male); e infine, in 11,11-13 uno spirito di vita rianima i due testimoni, una voce li chiama al cielo e un terremoto si abbatte sulla città che li ha soppressi (seconda azione delle forze del bene)[36].

Un altro singolare espediente narrativo di Ap 11,1-13 è quello con cui si quantificano i tempi dello scontro e del confronto. In Ap 11,2 è detto che il cortile esterno del tempio sarà in balìa delle genti per quarantadue mesi e in 11,3 che i due testimoni saranno protagonisti di un ministero profetico di milleduecentosessanta giorni. Poiché quarantadue mesi di trenta giorni sono esattamente milleduecentosessanta giorni, il dominio delle genti sulla città santa e l'attività profetica dei due testimoni hanno la stessa durata e sono quindi sincronici, concomitanti, simultanei.

b) Gli stessi fenomeni in altri episodi dell'Apocalisse. - I tre fenomeni ricorrono anche in altri contesti, in Ap 18,9-19 e in 20,7-10. Nella presentazione dei lamenti funebri su Babilonia, dopo due futuri che hanno come soggetto grammaticale i re della terra (Ap 18,9), ricorrono 2 presenti e un ulteriore futuro, che hanno per soggetto i mercanti di terra (v. 11 e v. 15), e ricorrono infine – sorprendente-

[36] Fra l'altro, sembra che sia intenzionale la differenziazione del conteggio per le forze del bene che è fatto in giorni (Ap 11,3 e 12,6) da quello per le forze del male che è fatto in mesi (Ap 11,2 e 13,5), a parte i « tre tempi e mezzo » di 12,14, formula variata forse perché doppione di 12,6.

mente – gli aoristi e gli imperfetti, che hanno per soggetto gli uomini di mare (Ap 18,17-19). Nella narrazione dell'assalto finale del Drago e della sua definitiva sconfitta, infine, a due futuri fanno seguito cinque aoristi (Ap 20,7-8.9-10a)[37].

Quanto ai sincronismi, oltre ai due interni alla vicenda dei due testimoni, se ne trovano altri tre, di durata equivalente a quei primi due, ma esterni ad Ap 11,1-13: la Donna di Ap 12 si rifugerà nel deserto infatti per milleduecentosessanta giorni o tre tempi e mezzo (Ap 12,6; 12,14), e la Bestia potrà agire per quarantadue mesi (Ap 13,5). Il computo del soggiorno della Donna nel deserto in Ap 12,14, fatto in base a «tempi» *(kairoi)* contiene la chiave interpretativa dei cinque sincronismi perché rimanda al libro di Daniele, dove i «tre tempi e mezzo» sono il tempo della forzata ellenizzazione della Palestina a opera di Antioco IV Epifane (dal 167 al 164 a.C.[38]). Secondo quel precedente divenuto oramai stereotipo per dire il tempo di ogni persecuzione, nell'Apocalisse il tempo della persecuzione o del riparo da essa dura tre tempi e mezzo (12,14: soggiorno della Donna nel deserto), oppure quarantadue mesi (11,2: il cortile del tempio calpestato dai pagani; e 13,5: tempo di attività della Bestia-dal-mare) o ancora milleduecentosessanta giorni (11,3: tempo di testimonianza dei due testimoni; e 12,6: soggiorno della Donna nel deserto).

Anche le periodizzazioni non sono esclusive di Ap 11, perché si ritrovano nella vicenda del Drago e nell'agire di Dio per ristabilire la giustizia. Il Drago prima è attivo contro il resto della discendenza della Donna (Ap 12,17-18; cfr. 16,13), poi è immobilizzato nell'impotenza per mille anni (20,2-6), poi torna di nuovo a poter agire (20,7-9a) ed è infine vinto e castigato definitivamente (20,9b-10). Quanto all'agire di Dio, i martiri di 6,9 chiedono a lui quando giudicherà e quando farà vendetta del loro sangue, e quindi c'è un tempo senza vendetta e senza giustizia; poi Dio preme con i flagelli della sua ira su non servi idolatri e persecutori per indurli a conversione (Ap 8-16), poi con il regno millenario del Cristo e dei non contaminati dall'idolatria della Bestia (Ap 20) viene il ristabilimento intrastorico della giustizia, e infine, dopo il millennio, il giudizio porterà ai due esiti contrapposti dello stagno di fuoco e zolfo da una parte e della Gerusalemme nuova dall'altra (Ap 20-21; vedi qui il commento ad Ap 20,4-6, pp. 346-347).

c) Funzione narrativa ed ermeneutica. - Con l'anomala *consecutio* dei suoi tempi verbali Giovanni di Patmos dice che le scadenze di Dio sono diverse dalle nostre, che il futuro compimento della volontà di Dio è così certo da poter essere espresso con i tempi del passato[39], e dice che le sue visioni, pur riferendosi

[37] Cfr. anche in Ap 6,12-17 il presente *legousin*, che ricorre dopo sette aoristi, il *krazousin* di Ap 7,10 preceduto da un imperfetto e seguito da aoristi, il *syrei* di Ap 12,4, che si trova tra verbi al passato e, in Ap 14,11, i verbi presenti *anabainei* e *ouch echousin* che concludono una serie di futuri.

[38] Secondo 1Mac 1,41, l'ellenizzazione forzata iniziò qualche mese prima del 15 dicembre del (168 o) 167 a.C. (questa data è in 1,54), e secondo 1Mac 4,52 terminò il 25 dicembre del (165 o) 164 a.C.

[39] Al riguardo, si sono espressi con particolare efficacia i medievali. Beda il Venerabile (+ 735), a commento di Ap 14,8, scrive: «*Cecidit, cecidit Babylon illa magna*. Dicit... more Scripturae, quae solet praeteritum ponere quod novit inevitabiliter adimplendum» (CChr.SL 121A,427,20-21). Cfr. poi, soprattutto, Bruno di Asti, che a commento di Ap 18,2, scrive: «*Cecidit, cecidit Babylon magna*. Usitatissimus est iste locutionis modus, ut ea, quae certissime fieri scimus, prius etiam quam fiant facta dicamus: unde et eos iam vicisse dicimus, quos victores fore putamus, et eos quos morti propinquos

a personaggi e circostanze precise della storia, hanno un valore esemplare che li trascende.

Quanto ai sincronismi, il rimando ai «tre tempi e mezzo» del libro di Daniele dice che i cinque sincronismi per un verso o per l'altro hanno a che fare con la persecuzione: di fatto riguardano i perseguitati (la città santa che è calpestata, i due testimoni che vengono uccisi, la Donna che deve ripararsi nel deserto, i santi che la Bestia «vince») o i persecutori (gli *ethnē*, il Drago, la Bestia). I sincronismi hanno poi una duplice funzione ermeneutica. Anzitutto, dicono che frammenti narrativi a prima vista indipendenti e successivi nel tempo sono invece contemporanei e formano un unico evento. L'unico tempo di cui dunque da quattro prospettive diverse parlano gli episodi dei due testimoni, del Drago e della Donna, e della Bestia-dalla-terra, è insieme tempo di testimonianza profetica, di attività blasfema contro Dio, di persecuzione contro i santi e la città santa, e di protezione di essi da parte di Dio. Succede qui come se l'autore si sentisse incapace di presentare in un solo tentativo tutto quello che deve dire di una vicenda complessa, e come se scegliesse di narrarla successivamente da diverse prospettive, l'una complementare dell'altra, a spicchi d'arancia[40].

La seconda funzione ermeneutica dei sincronismi è quella di sconvolgere la rigidità delle periodizzazioni. I due sincronismi interni ad Ap 11 infatti infrangono la rigidità dei quattro segmenti o periodizzazioni di Ap 11: se il tempo dato agli *ethnē* per calpestare la città (milleduecentosessanta giorni) è equivalente e sincronico con quello dell'attività profetica dei due testimoni (quarantadue mesi), l'interprete deve non mantenere distinte, ma fondere le epoche in cui sembrano attive solo le forze del male con quelle in cui sembrano attive solo le forze del bene. I due testimoni svolgono dunque la loro missione nel tempo in cui gli *ethnē* calpestano la città santa, ed è probabilmente a essi che la loro parola è rivolta, tanto è vero che popoli, tribù, lingue ed etnie impediscono la loro sepoltura (v. 9) e gli abitanti della terra fanno festa sui loro cadaveri perché erano a essi di fastidio (v. 10). Quanto poi ai sincronismi esterni (Ap 12,6.14; 13,5), essi chiedono al lettore di leggere come spicchi narrativi della stessa vicenda sia la narrazione dei due testimoni (quarantadue mesi e milleduecentosessanta giorni), sia quella della Donna messianica e del Drago (milleduecentosessanta giorni e tre tempi e mezzo), sia quella della Bestia che emerge dal mare (quarantadue mesi).

videmus, iam mortuos nuntiamus. Sic ergo angelus in hoc loco, quia non dubitat subito esse Babylonem perituram, ac si iam cecidisset quasi de praeteritis loquens ait: *Cecidit, cecidit Babylon magna*». Lo stesso Bruno di Asti significativamente commenta: «Ac si dicat: Nullam spem in ea ulterius habeatis, nullum amorem in ea ponatis, quia in proximo miserabiliter ruere videbitis; non vos fallat, non vos decipiat, cuius omnis pulchritudo subito evanescet» (PL 165,701C-D).

[40] Altri due esempi sono quelli di Ap 1,1 e di 20,11-14. Nel versetto iniziale Giovanni di Patmos riesce a ricostruire tutta la catena di trasmissione dell'*apokalypsis* soltanto a costo di elencarne i protagonisti a due riprese complementari, la prima delle quali va dalla sorgente della rivelazione (Dio) ai destinatari (i servi suoi) attraverso il mediatore *princeps* (Gesù), mentre nella seconda Giovanni di Patmos espande il segmento centrale dei mediatori (Gesù, l'angelo e se stesso). In Ap 20 un unico e medesimo giudizio è descritto da due prospettive distinte per la loro diversa universalità: l'universalità antropologica (i morti piccoli e grandi, v. 12) e l'universalità cosmica (i morti del mare, i morti degli inferi, v. 13).

Da tutto questo l'intera Apocalisse esce riordinata in senso unitario, perché molti segmenti narrativi risultano essere sincronici e componenti di un'unica vicenda. In estrema sintesi, se si vuole capire Giovanni di Patmos bisogna imparare la lingua cui ha dato vita, e dunque bisogna diventare familiari ai procedimenti spesso eccentrici e alla particolare logica della sua lingua narrativa.

La presentazione insolitamente grandiosa che in Ap 10,1-3 si fa dell'angelo recante dal cielo il *biblaridion*, il nuovo incarico profetico dato a Giovanni e poi l'azione profetica dei due testimoni fanno di Ap 10-11 uno spartiacque per tutto il libro e un nuovo inizio. Anche la liturgia della settima tromba sembra essere volta più al futuro giudizio che all'indietro. In Ap 10-11 poi altri dettagli, a volte enigmatici e a volte più scoperti, anticipano la vicenda della Bestia che sarà narrata nei capitoli successivi[41]: di quella vicenda in Ap 10-11 si intravedono già le coordinate di luogo (mare, terra) e di tempo (quarantadue mesi, milleduecentosessanta giorni), e il più minaccioso dei protagonisti (la Bestia che sale dall'abisso). D'altra parte, in Ap 10-11 non vi è alcun rimando al settenario dei sigilli e – quello che più sorprende dal momento che i suoi tre testi fanno parte della sesta e settima tromba – né vi è alcun rimando al settenario delle trombe[42].

Il settenario delle trombe è dunque composto di:

8,2 - 9,21	una parte principale che è dominata dai flagelli antiidolatrici;
10,1 - 11,13	due episodi che preannunziano la seguente vicenda della triade idolatrica, per cui a torto vengono definiti come intermezzi;
11,15-19	una liturgia che annunzia il regno e il giudizio.

In tal modo, dal nuovo punto di partenza di Ap 10,1 - 11,14 tutto va verso l'episodio centrale dell'Apocalisse, in piena eterogeneità con i flagelli delle trombe, nonostante si sia ancora nella sesta e nella settima tromba. Anche il settenario delle trombe, come già quello dei sigilli[43], è dunque un settenario infranto perché contiene elementi eterogenei, ed è un settenario aperto perché avvia in anticipo la vicenda successiva. Tutto questo è cruciale per cogliere il filo narrativo dell'Apocalisse. In altre parole, è in questi capitoli che il lettore si perde se non si accorge che l'autore in 10,1 avvia un nuovo ciclo narrativo, prima di chiudere quello delle trombe in 11,15.

Narrando il settenario dei flagelli delle trombe e dei suoi annessi, Giovanni di Patmos sembra mosso da due esigenze molto diverse: l'una è di natura letteraria e

[41] Giustamente, L. Cerfaux - J. Cambier (*L'Apocalypse de Saint Jean lue aux Chrétiens*, p. 94) affermano che gli episodi dell'angelo forte e dei due testimoni si spiegano molto bene dopo aver letto i capitoli dedicati alla triade di Drago, Bestia-dal-mare e Bestia-dalla-terra; e ancora, a ragione, D. Muñoz Léon (*La estructura del Apocalipsis de Juan. Una aproximación a la luz de composición del I de Esdras y del 2 de Baruc*, in *EstB* 43 [1985] 144) afferma che se non ci fosse la settima tromba in Ap 10-11 si sarebbe di fronte all'inizio di quella che egli chiama l'apocalisse «della Bestia» (sarebbe meglio dire «dell'idolatria della Bestia»).

[42] E. Schüssler Fiorenza (*Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, p. 94) scrive invece: «Il piccolo rotolo profetico è connesso con la precedente sezione della serie di trombe ...».

[43] Vedi qui il commento ad Ap 8,1, pp. 185-186.

l'altra è la trepidazione pastorale. In primo luogo, attraverso le anticipazioni di Ap 10-11 Giovanni collega un arco narrativo all'altro, così che il lettore sia catturato dall'incalzare degli episodi e sia più efficacemente esortato e illuminato. In secondo luogo, alle Chiese d'Asia, tentate di trarre vantaggio sociale ed economico dalla partecipazione ai riti idolatrici del parentado e delle corporazioni, Giovanni dice che gli idoli sono nulla più di un pezzo inanimato di pietra o di legno, e che Dio colpirà quel mondo con le piaghe del nuovo esodo (Ap 8-9).

L'arte narrativa di Giovanni qui si manifesta soprattutto nell'affresco dell'angelo ciclopico, che da mare e terra giganteggia verso il cielo come a rivaleggiare con il colosso – oramai in rovine – della vicina Rodi, e poi nella movimentata piccola apocalisse nella quale due profeti senza paura soccombono come il loro Signore, e poi come lui sono fatti salire al cielo su una nube. A tanta configurazione con il Cristo pasquale non era stato portato Stefano (At 6-7), né lo sarà Francesco d'Assisi, che pur fu fatto simile al Cristo crocifisso per le stigmate ricevute al monte della Verna.

LA TRIADE ANTIDIVINA
E L'IDOLATRIA DELLA BESTIA

Ap 12,1 - 13,18

La Donna ravvolta di sole e il Drago

12 [1]Allora un segno grande apparve nel cielo: una donna ravvolta di sole! La luna (stava) sotto i suoi piedi e sul suo capo (invece) una corona di dodici stelle. [2]Incinta, grida nelle doglie e nel tormento del partorire. [3]E apparve un altro segno nel cielo, ed ecco: un drago, color del fuoco, immane, con sette teste e dieci corni e, sulle sue teste, sette diademi! [4]La sua coda trascina un terzo delle stelle del cielo, e le gettò contro la terra. Il drago si appostò in faccia alla donna partoriente per divorarne il figlio, quand'avesse partorito. [5]E partorì un figlio, un maschio, il quale deve « governare con scettro ferreo » tutte « le genti », e il figlio fu rapito verso Dio e verso il suo trono. [6]La donna (invece) fuggì nel deserto, (verso) il luogo là a lei preparato da Dio, per esservi nutrita milleduecentosessanta giorni.

[7]Allora ci fu guerra nel cielo. Michele e i suoi angeli (dovettero) ingaggiare battaglia contro il drago. Il drago combatté – e (con lui) i suoi angeli –, [8]ma non resse al confronto, e più non ci fu posto per essi nel cielo. [9]Il grande drago, il serpente antico, chiamato diavolo, il satana, lui (che è) l'ingannatore dell'intera ecumene, fu estromesso e precipitato sulla terra, e insieme con lui furono precipitati gli angeli suoi.

[10]E udii una voce forte nel cielo che diceva:
« Ora si è realizzata
la salvezza, e la potenza, e il regno del nostro Dio,
e la potestà del suo Cristo,
perché fu precipitato l'accusatore dei nostri fratelli,
colui che li accusava giorno e notte,
al cospetto del nostro Dio.
[11]Ma lo hanno sconfitto
in virtù del sangue dell'Agnello

e della parola della loro testimonianza,
essi che non tennero in conto la propria vita
(giungendo) fino a(l) morire.
[12]Per questo, rallegratevi, o [ ] cieli,
e quanti abitate in essi!
Guai! (invece) per (voi), o terra e mare,
perché il diavolo (oramai) è sceso verso di voi,
pieno di grande furore,
(ben) sapendo che gli resta un piccolo tempo».

[13]Quando si vide precipitato sulla terra, il drago si diede a perseguitare la donna che aveva partorito il maschio. [14]Ma furono date alla donna le due ali della grande aquila per volarsene nel deserto, al suo luogo, dove ( ) è nutrita un tempo e tempi e un mezzo tempo, lontano dal serpente. [15]E dalla sua bocca il serpente vomitò dietro la donna come una fiumana d'acqua, così da poterla travolgere con quel fiume. [16]Ma la terra fu di aiuto alla donna: la terra aprì infatti la sua bocca e inghiottì la fiumana che il drago aveva vomitato dalla sua bocca. [17]Allora il drago fu pieno di furore contro la donna e se ne andò a dar battaglia al resto dei figli di lei, di coloro (cioè) che osservano i comandamenti di Dio e hanno la testimonianza di Gesù. [18]E si appostò sull'arena del mare.

La Bestia-dal-mare e la Bestia-dalla-terra

13 [1]E vidi salire dal mare una bestia, con dieci corni e sette teste: sui suoi corni (aveva) dieci diademi e sulle sue teste un nome di bestemmia. [2]La bestia che vidi aveva l'aspetto della pantera, le zampe (erano) come di orso, e la bocca come bocca di leone. Il drago diede a essa la sua potenza, il suo trono e una potestà grande. [3]Una delle sue teste (era) come colpita a morte, ma (quella) sua piaga mortale fu guarita. E tutta la terra (allora), piena di ammirazione, (andò) dietro alla bestia [4]e adorarono il drago perché aveva dato ( ) potestà alla bestia, e adorarono la bestia dicendo: «Chi (è) come la bestia?», e «Chi può con essa combattere?». [5]Fu data a essa una bocca che proferisce enormità e bestemmie, e fu dato a essa il potere di agire per quarantadue mesi. [6]Allora aprì la sua bocca per (lanciare) bestemmie contro Dio, per bestemmiare il suo nome, la sua tenda (celeste) e quelli che in cielo abitano. [7]Le fu dato di fare guerra ai santi e di vincerli, e le fu data potestà su ogni tribù, popolo, lingua e gente. [8]A essa si pro-

streranno tutti gli abitanti della terra, ma il suo nome non è registrato dalla fondazione del mondo nel libro di vita dell'Agnello sgozzato.

[9]Chi ha orecchio, dia ascolto:
[10]« Se (questo a) qualcuno (comporterà il) carcere,
va(da) in carcere;
e se (a) qualc(he altro comporterà) il morire di spada,
(accetti) il morire di spada!
Qui sta la perseveranza e la fedeltà dei santi ».

[11]E vidi un'altra bestia salire (invece) dalla terra: aveva due corni come un agnello, ma la voce era come di drago. [12]Essa esercita tutta la potestà della prima bestia al suo cospetto, inducendo la terra e i suoi abitanti ad adorare la prima bestia, la cui ferita mortale fu guarita. [13]Opera grandi prodigi così da far scendere fuoco dal cielo sotto gli occhi della gente, [14]e trascina nell'inganno gli abitanti della terra con i prodigi che le fu dato di compiere al cospetto della bestia, dicendo agli abitanti della terra di costruire una statua alla bestia che, nonostante la ferita della spada, si riebbe.

[15]Le fu dato perfino di animare la statua della bestia così che la statua ( ) parlasse, e di mandare a morte quanti non adoravano la statua della bestia. [16]Si adopera (poi) perché tutti, i piccoli e i grandi, i ricchi e i poveri, i liberi e gli schiavi, si facciano imprimere sulla mano destra o sulla fronte un marchio, [17]e affinché nessuno possa comperare o vendere se non reca quel marchio, e cioè il nome della bestia o il numero del suo nome. [18]Qui sta la saggezza: chi ha perspicacia calcoli il numero della bestia: infatti (è) numero d'uomo. Il suo numero è 666.

Narrando la vicenda dei due testimoni, Giovanni di Patmos ha preparato la comparsa del persecutore per eccellenza nella figura della Bestia (Ap 11,7). Da queste premesse egli fa ora partire la sezione dell'idolatria e della persecuzione di quella Bestia (Ap 12-13). Ma tutto è messo in atto da una triade, di cui la Bestia presentata in 13,1-8 è solo una delle componenti, essendo preceduta sulla scena dal Drago che combatte la Donna e il figlio cui essa dà la luce (Ap 12) ed essendo seguita dalla Bestia che promuoverà il suo culto (13,11-18).

Il testo di Ap 12 viene diviso solitamente in tre parti o scene, la cui individuazione si basa sugli antagonisti della vicenda: il Drago infatti nei vv. 1-6 e 13-18 si contrappone alla Donna mentre nei vv. 7-12 si trova a combattere contro Michele e i suoi angeli. Nelle tre evidenti « strofe » i segmenti del testo che compongono la narrazione vera e propria sono i vv. 5-6 (il parto, il figlio rapito presso Dio, la Donna messa in salvo nel deserto), i vv. 7-9 (battaglia di Michele contro il

Drago, sconfitta del Drago, il Drago precipitato sulla terra) e i vv. 13-16 (persecuzione del Drago contro la Donna, la Donna messa in salvo nel deserto). I vv. 1-4 presentano invece la Donna e il Drago con i loro attributi, i vv. 10-12 contengono un cantico di commento alla sconfitta in cielo del Drago, e i vv. 17-18 collegano Ap 12 con la battaglia che il Drago, attraverso i suoi complici, condurrà nel seguito della vicenda. Questo dice, fra l'altro, che il baricentro di Ap 12 è nei capitoli seguenti.

La presentazione degli altri antagonisti della Donna partoriente e della sua discendenza è più semplice: la Bestia-dal-mare, che riceve il trono e il regno del Drago e si fa adorare da tutta la terra, e la Bestia-dalla-terra, che organizza il culto alla statua idolatrica della prima Bestia, sono presentate rispettivamente in Ap 13,1-10 e in Ap 13,11-18.

In tutto ciò l'autore predispone l'antefatto per il nuovo intervento medicinale di Dio, quello del settenario delle coppe (Ap 14-16).

[**12,1-2**] Quello della Donna è il primo *sēmeion* («segno», v. 1), cui nel v. 3 farà seguito il secondo. Non basta, perché in Ap 15,1 sarà introdotto un terzo segno con la formula: «E vidi nel cielo un altro segno». La serie dei tre segni è eterogenea, essendo composta di due segni positivi e di uno negativo. Positivi sono il primo, quello della Donna partoriente, chiamato da Giovanni di Patmos segno grande (*sēmeion mega*), e il terzo, da lui qualificato come segno grande e meraviglioso *(mega kai thaumaston)*. Il segno negativo è quello del Drago: di esso l'autore si limita a dire che è altro *(allo sēmeion)*, ma tutta la vicenda fa di esso un *sēmeion* negativo quant'altri mai. Il rapporto vicendevole fra i tre segni non è il medesimo. Il terzo segno comparirà a distanza di tre capitoli mentre i primi due sono menzionati a distanza di soli due versetti. I primi due poi sono inseparabili in quanto antagonisti nella stessa battaglia, narrata per intero nel medesimo capitolo. Invece il terzo segno, che non ha alcuna relazione con la Donna, ha con il Drago un collegamento di secondo grado dal momento che in Ap 16 gli angeli del terzo segno scatenano i loro flagelli non sul Drago o secondo segno, ma su qualcuno a cui il Drago ha dato il proprio trono (13,2b), e cioè la Bestia-dal-mare. In tal modo, l'ostilità del segno negativo contro il segno positivo della Donna, partoriente e poi madre, fa in modo che i flagelli del terzo segno siano per Giovanni il segno più grande, come dice anche il raddoppiamento del *mega* con *thaumaston*. Giovanni sembra dire insomma: temibile è il Drago, ma Dio mantiene fermo e potente controllo su di lui. E ancora: grande è la Donna, ma più grande è l'esodo con cui Dio la sottrae alla minaccia del Drago (Ap 12) e della Bestia, suo satellite (Ap 15-16).

Il primo segno è dunque una donna, la Donna per eccellenza dell'Apocalisse[1]. Il termine *gynē* ricorre 8 volte in Ap 12, sempre in riferimento alla Donna

[1] La figura della Donna e il cap. 12 dell'Apocalisse sono studiatissimi. Lo dicono le rassegne di storia dell'esegesi: B.J. Le Frois elenca ed esamina le sentenze di circa duecento autori, tra antichi e moderni; A. Trabucco di ottantanove autori cattolici che hanno scritto tra il 1563 e il 1850; P. Prigent di circa duecento autori, da Ippolito (detto) di Roma (metà secolo III) fino al 1955. Un ultimo recensore, P. Farkaš, passa in rassegna quasi settanta autori che hanno scritto tra il 1935 e il 1990 e dà con-

partoriente. Altrimenti il termine è impiegato per Gezabele (2,20), poi in una comparazione per parlare dell'aspetto delle cavallette della quinta tromba (« Avevano capelli come capelli di donna », 9,8), e poi per la grande prostituta di Ap 17 (6 volte). Altre 2 ultime ricorrenze – le uniche a essere affini a quella della Donna di Ap 12 – parlano della sposa dell'Agnello: in 19,7 l'annunzio che sono giunte le nozze dell'Agnello è seguito dall'annunzio che la sua *gynē* si è preparata, e in 21,9 l'angelo ostensore dice a Giovanni: « Vieni, ti mostrerò la *nymphē*, la *gynē* dell'Agnello ».

La Donna di Ap 12, anzitutto, è in relazione con il sole, perché è *peribeblēmenē ton hēlion*. Il verbo *periballomai* significa « mi vesto di, indosso », ma la luce del sole più che vestito è alone luminoso (lo stesso si dovrebbe dire del calore, che comunque qui è fuori campo), e la traduzione del participio potrebbe essere: « Circonfusa, avvolta (di luce) ». Per la luce di cui è circonfusa, la Donna si colloca idealmente nel campo che si contrappone al regno della Bestia e all'abisso infernale. Il primo infatti è colpito dal flagello della quinta coppa così che è gettato nella tenebra: « E il suo [= della Bestia] regno fu immerso nelle tenebre » (Ap 16,10). Il secondo è addirittura sorgente di una tenebra così densa che è capace di oscurare il sole: « E aprì la voragine dell'abisso, e un fumo salì come fumo di grande fornace, e per il fumo della voragine, sole e atmosfera furono oscurati » (9,2). Positivamente la Donna invece risplende di luce come il volto del « simile a figlio d'uomo » (1,16), e partecipa anticipatamente della luce che illuminerà la città santa del mondo nuovo (21,23; 22,5).

La Donna poi ha la luna sotto i suoi piedi. Per la luna il simbolismo della luce è presente in Ap 8,12 e in 21,23, in alternanza con il sole che è luce del giorno, ma in Ap 12 non c'è successione di giorno e notte e il fatto che la Donna sia circonfusa della soverchiante luce del sole sembra escludere che il simbolismo della luna sia qui quello della luce. Sembra si debba dare importanza allora al fatto che la luna è sotto i piedi della Donna, in una collocazione che significa e comporta pieno dominio e padronanza da parte della Donna[2]. In tal modo, la Donna camminerebbe sovrana sull'astro che segna lo scorrere del tempo. Nel racconto genesiaco della creazione, infatti, al sole e alla luna è affidato il compito di misurare i tempi e le stagioni (Gn 1,14.16), e un famoso testo del Siracide collega poi con la luna il calendario delle feste e il nome dei mesi: « Dalla luna dipende l'indicazione delle feste, luminare che decresce fino alla sua scomparsa. Da essa il mese prende nome, mirabilmente crescendo secondo le fasi » (Sir 43,7-8). Se dunque, per l'impraticabilità del simbolismo della luce lunare, il simbolismo della luna in Ap 12,1

to delle interpretazioni dell'Oriente slavo, dei commentari greci di epoca postbizantina e di quelli della Chiesa etiopica.

[2] Così, ad esempio, B.J. Le Frois, *The Woman Clothed with Sun (Ap 12): Individual or Collective?*, Orbis catholicus, Roma 1954, pp. 106, 109-112, e F. Contreras Molina, *La mujer en Apocalipsis 12*, in *EphMar* 43 (1993) 373: « Tener algo o alguien bajo los pies, indica tanto en el AT como en el NT (Sal 8,7; Ml 3,21; 4,3; Mt 22,44; Hebr 2,8) el dominio absoluto ». In base a paralleli tratti dall'iconografia antica, R. Bergmeier (*Altes und Neues zur « Sonnenfrau am Himmel [Apk 1]». Religionsgeschichtliche und quellenkritische Beobachtungen zu Apk 12,1-17*, in *ZNW* 73 [1982] 105-106) ritiene che la luna di Ap 12 abbia l'aspetto del globo e non della mezzaluna.

è quello dell'astro che segna i mesi e le stagioni e con ciò determina la fecondità e la vita a ogni soglia, allora la Donna che si erge sulla luna è signora del volgere dei mesi e degli anni, degli eventi e della storia[3], e cammina verso il tempo in cui la sua presente funzione materna si cambierà in quella di città escatologica.

Un'attraente interpretazione alternativa è quella proposta da B.J. Le Frois secondo cui nelle concezioni cosmologiche antiche la luna segnava il confine tra le plaghe celesti superiori e quelle inferiori. Nel cielo etereo era l'abitazione degli dèi immortali (l'*aithēr* dei greci, l'*aether* dei latini), mentre il cielo inferiore (l'*aēr* dei greci, l'*aër* dei latini, l'aria o atmosfera) era contrassegnato dalla transitorietà, dall'opacità, ed era abitazione degli spiriti del male. Cicerone, ad esempio, scrive: « Sotto la luna non c'è nulla che non sia mortale e cangiante. Sopra la luna tutto è eterno », e l'autore della Lettera agli Efesini parla di « principe delle potenze [letteralmente, della potenza] dell'aria » (Ef 2,2). In tal modo, per B.J. Le Frois la Donna di Ap 12, ergendosi sulla luna, si erge sull'eone mutevole, imperfetto, infestato dai demoni, come conquistatrice di tutti i suoi avversari[4].

Il significato della corona di dodici stelle di cui la Donna è adorna potrebbe essere cercato sulla linea cosmica, ma difficilmente in Ap 12,1 le stelle sono evocate come sorgente di luce notturna, per la stessa ragione per cui anche la luna è difficile che lo sia, a motivo della più forte luce del sole in cui è immersa la Donna. Il numero « 12 » poi porta in altra direzione. Dopotutto anche i simbolismi di sole e luna sono fra loro in discontinuità: quello del sole è certamente positivo (alone luminoso, privilegio divino), mentre quello della luna è probabilmente negativo (sottomissione alla Donna, transitorietà del tempo o malvagità del mondo inferiore). Il numero « 12 », i suoi multipli e la sua metà in tutta l'Apocalisse sono costantemente in relazione al popolo di Dio sia premessianico che messianico: parlano del popolo di Dio nella visione di Ap 7,1-8, dove sono segnati con il sigillo del Dio vivente 12.000 membri di ognuna delle dodici tribù elencate per nome (cfr. anche 14,1), e poi in 21,12.14.20.21 per le dodici porte e per i dodici fonda-

[3] Cfr., ad esempio, A.Th. Kassing, *Das Weib und der Drache (Apk 12,1-6.13-17)*, in *BiKi* 15 (1960) 115 (« Der Mond zu seinen Füssen mag den steten Wechsel der Irdischen versinnbildern »). In qualche misura è analoga l'interpretazione allegorico-devozionale che vede nella luna il simbolo della precarietà e vanità delle cose mondane e che ha avuto innumerevoli sostenitori a cominciare dai commentatori antichi fino a moltissimi di quelli passati in rassegna da A. Trabucco, *La Donna ravvolta di sole (Apoc 12)*, in *Marianum* (1957) 1-58 e 289-334. Fra gli antichi, cfr., ad esempio, Aimone di Halberstadt (+ 835): « Per lunam, quae mutabilis est... omnia istius saeculi mutabilia designantur » (PL 117,1081B), e Martino di León (secolo XIII): « Sancta Ecclesia cuncta terrena quae sicut luna crescunt et decrescunt, quasi lutum quod pedibus suis conculcat, despicit et pro nihilo habet » (PL 209,365A-B).

[4] Cicerone, *Repubblica* 6,4,17, è citato da B.J. Le Frois (*The Woman Clothed with Sun [Ap 12]*, pp. 108-109), il quale aggiunge lo Pseudo-Ippolito, *Elenco contro le eresie* 1,4 e Filone di Alessandria, *Leggi particolari* 2,85. Cfr. poi H. Rahner, « *Mysterium Lunae* ». *III. Die strahlende Kirche*, in *ZKTh* 64 (1940) 121-131, e tutta la straordinaria documentazione tratta dalla letteratura greco-romana (*Ibid.* 122-126), e W. Foerster (*Aēr*, in GLNT, vol. I, pp. 443-445), che scrive: « Secondo l'antica cosmogonia la regione dell'aria si stende dalla terra fino alla luna... L'aria, essendo nel pensiero dei greci più densa del purissimo etere, era immaginata come la sede degli spiriti imperfetti. Perciò la religione popolare greca... popolò l'aria di spiriti maligni che insidiavano l'uomo. Il tardo giudaismo distingueva nettamente angeli e demoni e assegnava a questi ultimi come sede anche l'aria ». Cfr. anche il testo di Platone, *Fedone*, citato per le pietre preziose a commento di Ap 4,3.

menti delle mura della Gerusalemme nuova, e poi in 21,16 per le sue misure che sono multipli del « 12 », e infine in 22,2 per il frutto dell'albero della vita che è al centro della stessa città. Con i 144.000 protetti dal sigillo del Dio vivente, con l'Agnello e i dodici suoi apostoli e con la città escatologica dalle misure perfette e tutte basate sul « 12 » e sui suoi multipli, ha dunque a che fare la Donna di Ap 12 a motivo di quella sua corona di dodici stelle[5]. Corona che probabilmente parla di vittoria o almeno di certezza di vittoria[6].

Circonfusa e immersa nella luce del sole, eretta sulla luna e coronata di dodici stelle, la Donna giganteggia da un estremo all'altro del firmamento quale maestosa icona delle forze del bene. Ma ciò che Giovanni di Patmos aggiunge per completarne la presentazione porta di colpo nel mezzo del travaglio e della sofferenza: la Donna è una partoriente e il suo parto è prossimo, perché già grida *(krazei)* sopraffatta dalle doglie *(ōdinousa)* e dai tormenti *(basanizousa)*.

Mentre il significato originario di *basanizō* è quello del confronto critico con la pietra di paragone dal quale deriva quello secondario della prova o del tormento e perfino della tortura[7], il verbo *ōdinō* appartiene invece al vocabolario tecnico della ginecologia e del parto. Doglie, grida e parto sono evocati insieme ad esempio in Is 26,17: « Come una donna avvicinandosi al parto si contorce e nelle sue doglie grida, così noi, Signore, di fronte a te ». In Ap 12 il parto e le doglie hanno l'aspetto drammatico dei testi anticotestamentari[8] e tuttavia l'enfasi di tutto il con-

[5] Così, ad esempio, F.-M. Braun, *La Femme vêtue de soleil (Apoc. XII). Etat du problème*, in *RThom* 55 (1955) 669: « Les douze étoiles... pourraient être mises en relation avec les douze portes de la Cité sainte correspondant aux douze tribus d'Israël et aux douze soubassements figurant les douze Apôtres de l'Agneau »; A.Th. Kassing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse*, Patmos, Würzburg 1958, p. 148: « In der 12-Zahl der Sterne liegt schon ein im Zusammenhang des Zahlengebrauches der Apk unüberhörbarer Hinweis auf die Gesamtheit des Gottesvolkes, die sich in der Zwölfzahl der Stämme bzw. der Apostel ausdrückt »; E. Cothenet, *Exégèse et Liturgie* (LeDiv 133), Cerf, Paris 1988, p. 312: « Les douze étoiles évoquent les douze tribus d'Israël (Ap 7), et aussi les douze apôtres dont les noms sont inscrits sur les douze portes de la Cité sainte (Ap 21,12) »; M. Koch, *Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12* (WUNT II/184), Mohr-Siebeck, Tübingen 2004, p. 193: « Die Zwölfzahl der Sterne... lässt sich mühelos der israelogischen Deutung einordnen ». Altri si richiamano a Gn 37,9, in cui Giuseppe interpreta ai fratelli il sogno di sole, luna e dodici stelle (o, meglio, undici).

[6] Cfr. H. Gollinger, *Das « Grosse Zeichen » von Apokalypse 12* (SBM 11), Echter, Stuttgart 1971, p. 83: « Mit der Anordnung der zwölf Sterne in einem Kranz ist ihr siegreicher, überirdischer Triumph ausgesprochen », e F. Contreras Molina, *La mujer en Apocalipsis 12*, in *EphMar* 43 (1993) 373: « Representa la corona una muestra de victoria y posee un alcance escatológico ». Altri autori parlano di *regina del cielo* (E. Lohmeyer, B.J. Le Frois, A. Yarbro Collins, R. Bergmeier), ma nell'Apocalisse troppi hanno corone e troppi sarebbero i re e le regine.

[7] Il termine *basanos* è un termine d'origine orientale che designa la pietra lidia o pietra di paragone, su cui perfino l'oro lascia una traccia (Teognide, poeta elegiaco di Megara, del secolo VI a.C., *Elegie* 417 e 450). Per estensione, diviene « esame, prova, ricerca » (Platone, *Leggi* 648B) e poi « tortura per estorcere confessione » (Erodoto, *Le storie* 8,110; Iseo, retore del secolo IV a.C., allievo di Isocrate e maestro di Demostene, *Orazioni* 8,17) e « confessione estorta con la tortura » (Demostene, *Orazioni* 53,24; Aristotele, *Retorica* 1355B.37).

[8] Nell'AT il parto non è reale come qui, ma soltanto termine di paragone (« Griderò *come* una partoriente »), che deve parlare dei nemici presi dal panico (Is 13,8; Ger 6,24; Sal [LXX] 47,7), del popolo peccatore (Mic 4,9.10; Os 13,13; Ger 13,21; 22,23), dello stolto (Sir 19,11) o di chi è in preda all'ira (Is 42,14).

testo è sul parto e sul suo atteso frutto, più che sulle doglie e sofferenze che esso comporta, come in Gv 16,21 e in Gal 4,19. Quantunque sia gloriosa e celeste, dunque, la Donna non è estranea alla battaglia della vita e della storia, e a quella battaglia partecipa con il travaglio del suo parto.

Gli attributi che hanno uno sviluppo nel seguito della vicenda sono quelli drammatici della partoriente: il suo figlio sarà minacciato dal Drago, essa sarà perseguitata come madre, e a nulla le saranno di aiuto l'essere immersa nella luce del sole, il camminare sovrana sulla luna e l'adornarsi di una corona di stelle. Circa la Donna, i versetti introduttivi hanno dunque il compito di dire la collocazione di campo, ma soprattutto poi la sua maternità e il suo essere esposta all'ostilità di un temibile nemico che l'estro giovanneo dipinge come Drago o serpente o diavolo e satana.

[vv. 3-4] Il termine *drakōn* ricorre 13 volte nell'Apocalisse, mai più in tutto il NT, e ben 41 volte nel greco della versione dei LXX. La ricerca dei paralleli comunque è guidata dall'autore stesso dell'Apocalisse, il quale in Ap 12,9 e in 20,2 mette come apposizione di *drakōn* l'espressione *ho ophis ho archaios*, rimandando in tal modo, per consenso unanime dei commentatori, a Gn 3[9], dove, come qui, il serpente si contrappone alla Donna e in prospettiva alla sua discendenza (Gn 3,15; cfr. Ap 12,17).

Il Drago è *pyrros* e *megas*. L'aggettivo *pyrros* è di solito tradotto semplicemente con *rosso*, che però è traduzione poco precisa perché la gamma dei rossi è varia, e soprattutto perché la derivazione dell'aggettivo da *pyr* esige che di quel colore si espliciti il rapporto con il fuoco. L'aggettivo era usato per descrivere, ad esempio, il color fulvo di un leone, di un bue o di un cane, ma l'aggettivo era detto comunemente anche della capigliatura umana così che *pyrsodēs/pyrrodēs* è colui che è fulvo di chioma. Tutto questo inviterebbe a tradurre *drakōn pyrros* con «drago fulvo»[10], ma è improbabile che il colore del drago vada preso in senso realistico. Lo dice il contesto grandioso e mitico di tutta la scena e lo dice l'altra unica ricorrenza di *pyrros* in Ap 6,4: il cavallo rosso-fuoco montato dal cavaliere che è simbolo probabilmente di guerra e di strage non è un cavallo semplicemente fulvo, così come certamente sono cavalli dalla valenza iconografica i cavalli bianco di 6,2, nero di 6,5 e verdastro di 6,8.

[9] Fra gli altri, cfr. J.M. Bover, *El capitulo XII del Apocalipsis y el capitulo III del Génesis*, in *EE* 1 (1922) 319 («No sólo una alusión, sino una reproducción dramática y simbólica del cap. III del Génesis»); B.J. Le Frois, *The Woman Clothed with Sun (Ap 12)*, p. 148 («The "ancient serpent" is a clear allusion to the serpent of paradise, mentioned in the Genesis chapter three, where LXX translates *nahaš* with *ophis*»); L. Cerfaux, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile*, in *Recueil Cerfaux. Etudes d'exégèse et d'histoire religieuse* (BEThL 71), vol. III, pp. 243-244 (rimandi espliciti, protagonisti identici e arricchimenti nel trapasso da Gn 3 ad Ap 12, p. 246); H. Gollinger, *Das «Grosse Zeichen»*, p. 93 («Durch die Kennzeichnung als "die alte Schlange" wird der Drache ausdrücklich mit der Paradiesesschlange... gleichgesetzt»). Cfr., infine, il titolo di Ch. Hauret: *Eve transfigurée. De la Genèse à l'Apocalypse* (in *RHPhR* 59 [1979]).

[10] È *pyrros*, *pyrsos*, o *pyrrodēs*, *pyrsodēs* colui che è fulvo di chioma, ad esempio, in Erodoto (*Le storie* 4,108), Euripide (*Baccanti* 146), Eschilo (*Persiani* 316); *pyrros* è un leone in Euripide (*Fenicie* 32) e in Aristotele (*Generazione degli animali* 785B.17); è un armento in Plutarco (*Pelopida* 22.2) e un cane in Senofonte (*Cinegetico* 4,7.2). Altrimenti, *pyrros* è un cibo in Gn (LXX) 25,30, il tuorlo dell'uovo (Ippocrate, *Le malattie muliebri* 2,171.13), o una rosa (Mosco [poeta bucolico, secolo II a.C.], *Europa* 70).

Il Drago poi è grande (*megas*, vv. 3 e 9). Come il colore anche le dimensioni del Drago sono da intendere iconograficamente più che realisticamente. Il Drago è detto grande perché ci si deve rendere conto di quanto sia pericoloso e temibile: è mastodontica la sua statura, ma grande è soprattutto la minaccia che egli costituisce. Grandezza e pericolosità del Drago sono quindi in qualche modo intercambiabili, e tutto ciò che di pericoloso sarà detto di lui deve essere inteso come grandemente pericoloso. Al dato filologico si aggiunge la valenza simbolica di *thērion*: U. Vanni ha messo in luce come nell'Apocalisse gli animali siano simbolo di forze che superano le possibilità umane, anche se fortunatamente sono sotto il controllo di Dio. Il Drago è un antagonista, dunque, per noi irresistibile e soverchiante.

Il Drago ha poi sette teste. Un rilievo di pietra grigia di centimetri 32 x 22 conservato a Baghdad, del Terzo millennio a.C., rappresenta un drago a sette teste con il dorso che emana fiamme. Il drago è combattuto da due divinità (o da una divinità rappresentata 2 volte), che hanno già colpito a morte quattro teste, mentre sono ancora all'assalto delle residue tre. Le sette teste del drago di Baghdad da un lato dicono la mostruosità della bestia e dall'altro la minacciosa concentrazione di vitalità: se quattro sono afflosciate nella morte e tre ancora protese alla battaglia, è evidente anzitutto che sono già stati necessari ripetuti attacchi, poi che più di metà dell'impresa è compiuta e che tuttavia, per aver ragione del mostro in modo completo, resta ancora molto da combattere[11]. A ragione, dunque, circa il Drago di Ap 12 D.H. Lawrence scrive lapidariamente: « Sette teste, sette vite »[12].

L'immagine di Ap 12 è ancora più enfatica di quella di Baghdad, perché oltre alle sette teste attribuisce al Drago anche dieci corni e sette diademi. Per i dieci corni l'autore si ispira evidentemente ai dieci corni della bestia di Dn 7,7, anche se, essendo quei corni interpretati come dieci re (Dn 7,24), il parallelo giovanneo più prossimo a Dn 7 è quello della Bestia di Ap 17 i cui dieci corni sono anch'essi interpretati come dieci re (Ap 17,12). I corni comunque vanno intesi in continuità con il linguaggio del salmista, secondo il quale nei corni si concentra la potenza d'urto e la pericolosità del bufalo: « Salvami dalla bocca del leone e dai corni dei bufali »[13].

[11] Il rilievo (da Tell Asmar, di età sargonica, 2360-2180 circa) è riprodotto in J.B. Pritchard (ed.), ANEP, numero 691, con la seguente didascalia: « A seven-headed dragon is attacked in front by a god with attendant, and from behind by another god with a smaller follower... Flames are seen arising from the back of the dragon » (p. 332). La didascalia rimanda poi ai numeri 670 e 671 nelle cui immagini due divinità combattono il serpente-drago e, rispettivamente, un drago ancora a sette teste e ancora con fiamme che emanano dal suo dorso. Il drago a sette teste è noto alle letterature del Vicino Oriente Antico, dal Terzo al Primo millennio a.C. Cfr. A. Yarbro Collins (*The Combat Myth in the Book of Revelation* [HDR 9], Scholars Press, Missoula [MT] 1976, p. 79), che scrive: « The description of the dragon in Revelation 12 would... have been intelligible in a Semitic, Graeco-Egyptian context »; e anche I.M. Benson (*Revelation 12 and the Dragon of Antiquity*, in *RestQ* 29 [1987] 102), il quale dopo aver citato il cilindro di Tell Asmar, due testi ugaritici, un testo babilonese, uno cananeo, dice che nessun altro simbolo dell'antichità poteva esprimere altrettanto bene le sofferenze dei cristiani della fine del secolo I.

[12] D.H. Lawrence, *Apocalisse*, Roma 1995 (Firenze 1931), p. 77.

[13] Sal 22,22; cfr. anche Nm 23,22; Dt 33,17. I corni compaiono in molta iconografia orientale antica sulle teste delle divinità ma per dire la loro potenza divina positiva: cfr. J.B. Pritchard (ed.), ANEP, numeri 513-515, 524-526, 529, 538, eccetera.

Se per il Drago teste e corni sono dotazione di natura, non lo sono i diademi. Il termine *diadēma* deriva da *dia-deō*, che significa « lego attorno, cingo » e, prima che in epoca moderna cominciasse a significare « ornamento del capo per signore », nell'antichità designava una benda regale avvolta attorno al capo e specialmente attorno alla tiara che era un copricapo regale[14]. Il Drago unisce dunque alla vitalità delle sue teste e alla potenza fisica dei suoi corni anche il potere politico. In Apocalisse *diadēma* ricorre 3 volte: qui per il Drago, poi in Ap 13,1 per la Bestia marina i cui diademi sono addirittura dieci, e infine per il cavaliere di Ap 19,12, per il quale si parla di molti diademi senza che il loro numero sia precisato *(diadēmata polla)*. In Apocalisse tutte le ricorrenze del termine sono dunque al plurale e i tre protagonisti che cingono il proprio capo con una pluralità di diademi detengono di conseguenza il potere su molti regni o imperi[15]. Alla vitalità delle sue sette teste e alla potenza d'urto dei suoi dieci corni il Drago aggiunge in tal modo la signoria e il dominio politico su sette (e cioè su un grande cumulo di) regni o imperi.

Il numero « 7 » dei diademi concorda con il numero « 7 » delle teste su cui essi si trovano, ma a non concordare è il numero « 10 » dei corni con il numero « 7 » delle teste, così che il lettore non sa come distribuire i dieci corni sulle sette teste. La sproporzione numerica tra teste e corni non è così innocua come potrebbe sembrare, perché Giovanni di Patmos è solito chiedere al lettore una lettura creativa coinvolgendolo in somme, moltiplicazioni o divisioni. Questo accade non solo nel famoso imperativo di Ap 13,18: « Chi ha *nous* calcoli il numero della Bestia », ma anche in Ap 7 per la folla dei 144.000 e poi in 8,13, in 9,12 e in 11,14 per i tre « Guai! », poi per i sette re di 17,9-11 e infine in Ap 21 per le caratteristiche e per le misure della Gerusalemme escatologica[16]. Qui – e in 17,11 dove uno dei sette re è anche l'ottavo – i conti non tornano. E significativamente: nella già di per sé mostruosa policefalia del Drago c'è un elemento di disordine e di caos che deve allarmare e allertare i cristiani delle Chiese d'Asia e tutti i lettori.

Il Drago trascina con la coda un terzo delle stelle, le getta sulla terra e minaccioso si piazza in faccia alla Donna. Il tutto in una *consecutio temporum* poco corretta: « La sua coda trascina (*syrei*, presente) il terzo delle stelle del cielo e le gettò (*ebalen*, aoristo) sulla terra e stette (*estēkēn*, perfetto) in faccia alla Donna... e la [Donna] partorì (*eteken*, aoristo) un figlio ». È difficile dare un qualche valore all'illogico presente di *syrei* e, piuttosto che tradurlo con un imperfetto[17] come fanno

[14] L.A. Moritz, *Diadema*, in DAC, pp. 645-646: « Questa [tiara] venne adottata, in forma di fascia bianca con bordi decorati, da Alessandro [Magno] e dai suoi successori come emblema del potere reale. Come tale venne rifiutata da Giulio Cesare nel 44 a.C. ed evitata dagli imperatori romani finché Costantino non ne fece (in forma di fascia purpurea ornata di gioielli e perle) una componente regolare delle insegne dell'Augusto e dell'Augusta regnanti ».

[15] La concentrazione di più diademi sul capo di una sola persona è molto rara nelle testimonianze della letteratura greca. Il plurale *diadēmata* ricorre in Dionigi di Alicarnasso (*Antichità romane* 3,61.3), in Strabone di Amasea Pontica (*Geografia* 11,8.6), in Plutarco (*Amatorio* 753D,6), e in Dione Crisostomo (*Orazioni* 1,79.3; 4,25.5; 14,22.8) ma i diademi o sono di più sovrani o, se di una persona sola, sono collocati sulle sue molte statue (Plutarco, *Bruto* 9,8.3; *Cesare* 61,8.2).

[16] Vedi *Excursus 7. Calcolare il numero della Bestia, 666*, pp. 260-262.

[17] Traducono con l'imperfetto sia la versione della Vulgata (« trahebat »), sia le traduzioni della CEI (« trascinava giù », « trascinava »).

molte versioni, è meglio assimilarlo all'aoristo di *ebalen*: «Trascinò un terzo delle stelle». In ogni caso il Drago è avverso alle stelle. Per molti si tratta di un'avversione alla creazione di Dio[18] ma, senza che si possa avere certezza, bisogna dire che siamo forse di fronte a un'analessi più che a una sineddoche. In altre parole, le stelle che il Drago colpisce con il suo colpo di coda non sono la parte per il tutto (le stelle per tutto il creato: sineddoche), ma sono forse da mettere in relazione con le stelle di cui la Donna è coronata secondo il v. 1 (analessi)[19]. In tal modo, il Drago sarebbe ostile alle dodici tribù, oltre che al figlio che la Donna deve partorire.

Diventa così evidente perché mai il Drago si apposta in faccia alla donna per divorarne il figlio (v. 4c). L'ostilità più che alle stelle è dunque rivolta alla Donna, e più che alla Donna è rivolta al figlio e alle dodici tribù.

[vv. 5-6] Giovanni di Patmos si richiama all'AT circa 500 volte[20] ma mai esplicitamente, e anche la citazione del Sal 2,9 in Ap 12,5, che pure è evidente e certa, non è esplicita: il figlio della Donna governerà le nazioni con scettro ferreo *(mellei poimainein... ta ethnē en rhabdǭ sidērą̄)* così come al Messia del Sal 2 è detto: «Governerai le nazioni con scettro ferreo» *(poimaneis autous [= ta ethnē] en rhabdǭ sidērą̄)*. Poiché il testo ebraico parlava di *Māšîaḥ* e quello della versione dei LXX di *Christos* (Sal 2,2), va da sé che Giovanni di Patmos e gli altri autori del NT intendessero quel salmo messianicamente. È dunque sorprendente che spesso si interpreti il nascituro, del quale si parla con le parole del Sal 2,9, in termini metaforici o collettivi e non messianici.

A parte bizzarre interpretazioni che ovviamente non si sono affermate[21], il bambino è stato identificato altrimenti con l'Israele spirituale, con il regno di Dio, con i martiri cristiani o con i credenti che combattono e vincono[22]. Quest'ultima

[18] Cfr., ad esempio, H. Gunkel (*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1895, p. 260), che parla di signoria *(Herrschaft)* del Drago sulle stelle; e U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, p. 243 («Vuole creare un nuovo ordine, una nuova creazione di cose»).

[19] Cfr. B.J. Le Frois, *The Woman Clothed with Sun (Ap 12)*, p. 195: «Stars crown the woman; stars are swept down from heaven by the dragon», e G.K. Beale, *The Book of Revelation*, p. 637: «The portrayal of the stars in v. 4 must have a close relationship with the "twelve stars" only three verses earlier».

[20] Cfr. i diversi conteggi riferiti da G.K. Beale (*The Book of Revelation*, p. 77, nota 16), i quali vanno da un minimo di 195 (W.D. Dittmar) a un massimo di 1.000 (C. van der Waal) per una media di 460 citazioni. Cfr. poi il titolo di J. Staehlin, *700 Parallelen. Die Quellengründe der Apokalypse*, Hötzendorfer, Bern 1951, anche se di fatto l'autore elenca poi 748 paralleli.

[21] Quel bambino rappresenta Eraclio per Alessandro di Brescia e Nicola di Lira, i turchi per Coelius Pannonius, o Lutero perché «Martin» vuol dire «guerriero coraggioso» e «Lutherus» vuol dire «puro e sincero» per J. Olearius, o la retta fede antiariana proclamata in tutto l'impero sotto Costantino per J. Gerhard, o l'ultimo re dei francesi per Pierre de Bérulle. Non poco sorprendente è anche l'interpretazione di H. Gollinger (*Das «Grosse Zeichen»*, p. 166), che interpreta parto e bambino come metafore della nascita («Die "Geburt"») o, meglio, dell'irrompere, del tempo escatologico («Das Anbrechen der Endzeit»). Ma molti altri ancora avrebbero avuto l'onore di essere stati immortalati dal veggente di Patmos in Ap 12,5.

[22] Cfr. C. De Villapadierna (*La mujer del Apocalipsis 12, ¿es la Virgen María?*, in *CuBi* 11 [1954] 342 e 344), che scrive: «Tampoco la cita del salmo mesiánico 2,9 nos obliga a identificar el niño con el Mesías. En Apoc. 2,26-27 hay un lugar paralelo donde al vencedor de Tiatira se le promete el poder sobre las naciones», «El v. 5 no trata de Cristo en su ser histórico y personal, sino de los cristianos que vencen y obtienen el premio prometido a los vencedores».

opinione si fa forte del parallelo di Ap 2,26-27, dove il premio promesso al vincitore tiatirese è espresso ancora con le parole di Sal 2,9: « A colui che vincerà, e cioè colui che persevera sino alla fine nelle mie opere, a lui darò potestà sugli *ethnē* affinché li governi con scettro ferreo »[23]. L'argomento è pertinente perché si basa sulla *forma mentis* dell'autore dell'Apocalisse che di fatto con le parole di Sal 2,9 parla dei credenti perseveranti e vittoriosi. Nel messaggio alla Chiesa di Tiatira però le parole del salmo sono applicate al vincitore non in sé e per sé, ma in quanto egli partecipa al destino di vittoria del Messia. La puntualizzazione è del tutto esplicita nel testo: il vincitore avrà potere sulle nazioni come e perché *(hōs)* prima di lui è il Cristo ad avere ottenuto vittoria e autorità: *hōs kagō eilēpha para tou patros mou*[24]. Non basta perché il versetto salmico con cui si parla del neonato in Ap 12,5 *(mellei poimainein)*, in 19,15 parla del Cristo, cavaliere vittorioso sulle genti: « E le governerà con scettro ferreo » *(poimanei autous en rhabdǭ sidērą̄)*. In tal modo parlano del Messia le uniche altre citazioni di Sal 2,9, ed è allora difficile sottrarsi alla conclusione che per Giovanni di Patmos il nascituro di Ap 12,5 sia appunto il Messia. Il figlio della Donna dunque è il Messia personale, di cui, fra l'altro, l'autore conosceva l'origine davidica (5,5 e 22,16) e l'appartenenza alla tribù di Giuda (5,5).

Il figlio che la Donna partorisce è definito « maschio » a due riprese: la prima volta in Ap 12,5 con il neutro *arsēn*, aggiunto come apposizione a *hyion* (« E partorì un figlio, un maschio »), e la seconda volta con il maschile *ton arsena* in 12,13 (« Perseguitò la Donna che aveva partorito il maschio »). Nella versione dei LXX, così come nel greco extrabiblico, il termine è spesso abbinato a *thēly* per identificare l'essere umano o animale di sesso maschile in contrapposizione a quello femminile, come in Gn 1,27: « Maschio e femmina li creò » (cfr. Mt 19,4 e Mc 10,6). Per quanto sia oggi spiacevole a dirsi, lo stereotipo antico, anche biblico, collegava all'idea di maschio la caratteristica della virilità, della fortezza e della *pars melior*, come si ricava anche da tutta la gamma dei termini imparentati con *arsen*, *arren*: così *arrenōdēs* significa « virile, forte, gagliardo »; *arse-*

[23] Il bambino non è il Cristo personale neanche per Th. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*, vol. II, p. 442 (« Ist die alte Meinung, dass Christus damit gemeint sei, unglaublich »): O. Karrer, *Die geheime Offenbarung*, Benzinger, Einsiedeln-Köln 1938, p. 100 (« Das Knäblein... ist nicht Jesus, Marias Sohn, sondern ist die Erstgeburt des geistigen Israel »); C.M. Henze, *Un testo dell'Apocalisse*, in *Marianum* 10 (1948) 274 (« Un personaggio che ha ancora da venire, un grande monarca, un nuovo Carlo Magno, un potentissimo Protettore della Chiesa »). Secondo M. Koch (*Drachenkampf und Sonnenfrau*, p. 237), la citazione del Sal 2 aggiunge bensì risonanze messianiche al mito che interviene a commentare, ma non riesce a dare al neonato di Ap 12,5 l'identità di Gesù. Il Messia di Ap 12 resta dunque indeterminato (« Nicht dadurch eindeutig bestimmt ») e ha una molteplicità e perennità di significati che vanno dalla protologia all'escatologia, come d'altra parte anche la Donna e il Drago. Non per nulla M. Koch mette la sua esegesi di Ap 12 sotto il segno del detto di Saloustios (secolo IV d.C.: forse il filosofo neoplatonico amico e ideologo di Giuliano detto l'Apostata), che diceva: *Tauta de egeneto men oudepote, esti de aei* (« Queste cose non sono mai accadute, ma sono sempre »; *Ibid.*, pp. 93 e 292).

[24] Giustamente, D.J. Unger (*Did Saint John See the Virgin Mary in Glory? [I]*, in *CBQ* 11 [1949] 254) scrive: « In Apoc. 2,26-28 John seems to indicate that all Christians partake of this royal power of Christ spoken in Psalm 2. Nevertheless this is merely by participation: primarily and obviously and essentially it is true of Christ ».

nothymos significa «di animo virile»; *arrenoprepēs* significa «che conviene a uomini, virile»; *arrenophrōn* significa «di maschi sentimenti» e in latino *conmasculare* è «darsi coraggio»[25].

Quanto al parto, se si prescinde dall'allusione ai Dodici di Ap 21,14 e dall'espressione «la radice *(hē rhiza)* di David» (5,5; 22,16) con cui si allude all'ascendenza davidica di Gesù, il parto messianico di 12,4-5.13 sarebbe l'unico richiamo all'incarnazione[26]. Il condizionale è dovuto all'interpretazione di A. Feuillet e di altri che vedono nel parto della Donna di Ap 12 non l'evento di Betlemme, ma quello doloroso del Calvario[27]. I motivi sono che tra parto inteso come nascita di Betlemme e rapimento in cielo mancherebbero il ministero pubblico e soprattutto la morte redentrice, che il Cristo glorioso sarebbe presentato come un neonato, e infine che i testi cui Ap 12 si richiama sono quelli di Is 26,17 e 66,7 dove il parto di un maschio è un parto metaforico. Il fatto è che nell'interpretazione di A. Feuillet la morte del Calvario non sarebbe redentrice, e che le sofferenze sarebbero soltanto della madre e non anche del figlio[28]. È ben vero che tutto bisogna mettere in conto quando si legge e si interpreta l'Apocalisse, ma vedere nel parto di Ap 12,5 la morte di croce è cosa certamente meno naturale che vedervi il parto di Betlemme, ed è una interpretazione molto più inaccettabile che non lo scorcio di prospettiva per cui la nascita del Messia e la sua gloria si susseguono senza elementi intermedi[29].

[25] Apuleio, *L'asino d'oro* 2,23.

[26] Nei cinque contesti in cui usa il titolo *Christos* (Ap 1,1.2; 1,5; 11,15; 12,10; 20,4-6) Giovanni di Patmos fa riferimento sempre al Cristo pasquale. Alla morte e alla risurrezione rimandano anche l'autopresentazione di Ap 1,18 e 2,8 («Fui morto, ma sono vivente») e la pregnante espressione di «primogenito dai morti» (Ap 1,5) mentre molte volte è preannunziata la venuta finale (Ap 1,7; 3,11; 16,15; 22,7.12.20). Dell'esistenza storica vengono evocate soltanto la sequela dei Dodici (Ap 21,14), la crocifissione in collegamento con il titolo di *kyrios* (Ap 11,8), l'uccisione in collegamento con l'immagine dell'Agnello (cfr. il verbo *sphazein* in Ap 5,6.9.12, e il versamento del sangue in Ap 1,5; 5,9; 7,14; 12,11).

[27] A. Feuillet, *Études johanniques*, pp. 272-286. Come A. Feuillet anche J. Wellhausen, *Analyse der Offenbarung Johannis*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1907, p. 20: «Was wäre das für ein Resümé des Lebens Jesu: geboren und entrückt!»; M. Kiddle, *The Revelation of St. John* (MNTC), Hodder and Stoughton, London 1940[1], pp. 221-222 («The child is not the Babe of Bethlehem... [John] sees the "birth" of the Messiah in Christ's Crucifixion and Resurrection»); G.B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St John the Divine*, p. 149 («John's modern critics make much of what they take to be a curious and lamentable anomaly, that in the present passage he can jump directly from the Nativity to the Ascension, without any mention of the intervening life of Jesus. But the jump exists entirely in their own fancy, for there is no reference here to the Nativity. By the birth of the Messiah John means not the Nativity but the Cross»); J. Pikaza, *Apocalipsis XII. El nacimiento pascual del Salvador*, in *Salmanticensis* 23 (1976) 244-245 («El hijo de Ap 12,5 no es el niño de Belén... Todo se centra en el misterio de la pascua... la tradición cristiana ha visto en la resurrección de Jesús un nacimiento»; nota bene il titolo dell'articolo); P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, pp. 297-298.

[28] In altre parole, nell'ipotesi di A. Feuillet bisognerebbe prendere come redentrici le sofferenze della comunità-Madre, le uniche di cui Ap 12 parla, ma l'affermazione è inaudita nella tradizione cristiana.

[29] Parto e gloria del Messia di Ap 12,5 hanno un singolare parallelo neotestamentario in 1Tm 3,16, in cui «incarnazione» («Egli si manifestò nella carne») e «gloria» del Messia («Fu assunto nella gloria») si succedono senza che siano ravvisabili nelle affermazioni intermedie né il ministero pubblico né la morte redentrice. In Fil 2 poi la morte di croce non è redentrice in quanto tale, essendo invece assimilata all'incarnazione («Apparso in forma umana, umiliò se stesso fino alla morte di croce»), e dall'incarnazione si passa alla glorificazione senza che alcun evento intermedio sia menzionato:

Probabilmente, dunque, l'autore dipinge nella partoriente una donna che nelle doglie partorisce il Messia di Betlemme, e non una madre metaforica che soffrirebbe le doglie del parto alla morte del Messia del Calvario. Quanto poi al rapimento, è meglio rinunziare a chiedersi se esso vada inteso come risurrezione (che nessun autore del NT osa descrivere), come ascensione o come esaltazione (senza accenni alla risurrezione, analogamente a Fil 2). Il fatto è che Giovanni di Patmos si sottrae agli schemi catechetici della Chiesa primitiva e creativamente dà vita a immagini da interpretare, e non da confrontare o da livellare con altre.

Rapito il figlio presso il trono di Dio, la Donna si mette in salvo nel deserto, qui presentato come provvidenziale luogo di riparo. La traduzione «per esservi nutrita», rendendo il greco *hina trephōsin*, trasforma il plurale del verbo in un infinito per ragioni di stile. Quel plurale nasconde infatti il nome di Dio perché Dio è implicato dal passivo *trephetai* nel parallelo del v. 14, e soprattutto perché Dio è esplicitamente menzionato nell'opera di preparazione del luogo di rifugio e di permanenza: *topon hētoimasmenon apo tou theou.*

Le vicende di madre e figlio dunque si separano. Non solo, ma la salvazione del figlio sembra definitiva mentre quella della Donna, limitata al tempo di milleduecentosessanta giorni, si inscrive nella storia, avendo, fra l'altro, la stessa durata che ha l'attività profetica dei due testimoni (Ap 11,3) ed essendo l'equivalente dei quarantadue mesi in cui gli *ethnē* calpesteranno la città santa, e cioè la comunità dei credenti (11,2)[30]. La differenza circa i luoghi di riparo e circa il tipo di protezione (il trono di Dio / il deserto, un cibo di sopravvivenza) collocano il figlio nel mondo di Dio e lasciano la Donna invece esposta alla battaglia della storia.

[vv. 7-9] Le ambientazioni dell'autore sono, qui come altrove, problematiche. Quanto al parto, esso va ambientato nel cielo-firmamento dove la Donna e il Drago sono apparsi (cfr. la menzione di sole, luna e stelle). Poiché poi il figlio della Donna è messo in salvo presso il trono di Dio, logica vuole che il Drago insegua il neonato fino al luogo del suo salvamento: il cielo della battaglia tra Michele e il Drago è dunque il cielo dove si trova il trono di Dio, non più il firmamento del-

«Si umiliò fino alla morte di croce. Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato un nome che...» (Fil 2,8-9). Sull'ardito scorcio di parto-rapimento, per tutti, cfr. F. Contreras Molina, *La mujer en Apocalipsis 12*, in *EphMar* 43 (1993) 382-383 («Ap 12... presenta un resumen de la existencia de Jesús, que abarca comprehensivamente *per modum unius* toda su vida: su nacimiento de María en contexto de persecución, sus años de infancia, buscado por Herodes... las persecuciones contra él desatadas durante su etapa pública, y los sufrimientos del Calvario, donde efectivamente es matado. A saber, presenta la vida de Jesús el Mesias, como una existencia amenazada, desde el principio hasta el final, pero protegida por Dios... la máxima persecución ejercida por parte de los hombres y la máxima protección dispensada por Dios»); H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT 9), Pustet, Regensburg 1997, p. 272 («Offb 12,5 iste eine Kurzformel, die Leben, Tod und Auferstehung Jesu zusammenfasst»), e J.J. Collins, *The Christian Appropriation of the Apocalyptic Genre*, in *1900th Aniversary* [sic] *of St. John's Apokalypse. Proceedings of the International and Interdisciplinary Symposium (Athens-Patmos, 17-26 September 1995)*, Athens 1999, p. 521 («A highly condensed synopsis of the career of the messiah»).

[30] Rilevano che i tempi della persecuzione sono in comune tra Ap 11 e Ap 12-13: E.-B. Allo, J. Bonsirven, A. Wikenhauser, J. Lambrecht, R. Schinzer, P. Prigent, M. Karrer, A.J. Beagley, R. Bauckham, e J. Sweet (*Revelation* [TPI.NTC], SCM Press, London 1990² [1979¹], p. 46), che commenta: «The reference to "three and a half" bind 11-13 together». Cfr. poi J. Mede (*Clavis Apocalyptica*, Cantabrigiae 1649, pp. 2-4), che basava su questi tempi il suo primo sincronismo.

la duplice apparizione e del parto. Il cielo poi da cui il Drago e i suoi angeli sono precipitati (vv. 9.10) è ugualmente il cielo dove si trova il trono di Dio, e non quello dove il Drago si era appostato per insidiare il figlio della Donna.

La narrazione di Ap 12 manca di linearità anche a riguardo degli antagonisti del Drago, perché si sostituiscono gli uni agli altri senza plausibile motivo. Nel v. 4 il Drago ha di mira il nascituro della Donna, ma nel v. 7 egli si trova a combattere contro Michele e i suoi angeli. Nei vv. 10-12 poi il cantico celebrerà la vittoria sul Drago dei fratelli *nostri* (fratelli, cioè, di chi intona il cantico), i quali sono martiri, dal momento che « non tennero in conto la propria vita fino a morire » (v. 11b). Se è in qualche modo comprensibile che Michele e i suoi angeli prendano il posto di Dio o del Messia nella battaglia contro il Drago[31], più difficile da giustificare è il fatto che il cantico introduca a sorpresa nella vicenda i martiri cristiani che la narrazione non menzionava e per i quali di per sé non c'è spazio nella logica del racconto: all'interno di ogni possibile interpretazione infatti il parto del bimbo e il martirio cristiano sono anacronistici l'uno per l'altro. La spiegazione cui allora ci si può aggrappare è quella della diversità dei generi letterari: la narrazione introduce una vicenda che avviene *semel pro semper*, mentre il cantico dice quell'evento in termini universali, e quindi accorciando e sovrapponendo i tempi. In altre parole: la narrazione racconta un segmento di una vicenda salvifica che è complessa e articolata, mentre il canto equivale a un *credo* che dà espressione alla fede nella sua completezza e mettendo di fronte al risultato salvifico finale[32].

La battaglia tra Michele e il Drago alla testa dei loro rispettivi angeli[33] non ha storia: la ragione è che, contrapponendosi a Dio, il Drago non può avere *ischys* (*ouk ischysen*, « non ebbe forza, non prevalse », tradotto: « Non resse al confronto »). Il prezzo della sconfitta è detto con due espressioni in crescendo: « Più non ci fu posto per essi nel cielo » (v. 8) e « fu estromesso e fu precipitato sulla terra » (v. 9)[34]. Questo affinché i lettori sappiano bene due cose: che il Drago è un nemico te-

[31] Frequente (ma non giustificata) è l'identificazione di Michele con il Cristo: cfr. R. Lehmann-Nitsche, *Der apokalyptische Drache. Eine astralmythologische Untersuchung über Ap Joh 12*, in *ZE* 65 (1933) 198 (« Michael sei natürlich derselbe wie das Kind »); A. Satake, *Sieg Christi - Heil der Christen. Eine Betrachtung von Ap XII*, in *AJBI* 1 (1975) 124 (« Michael ist hier nach dem Verständnis des Verfassers mit dem Kind identisch »).

[32] Come molti commentatori fanno notare, in tutta la vicenda della partoriente e del figlio messo in salvo in cielo, si sente l'eco del mito di *Lētō* (Latona, madre di Apollo), di Apollo e del drago Pitone, ma il linguaggio con cui Giovanni di Patmos rielabora quel mito è biblico. Più che giustapporre fonti preesistenti, l'autore dell'Apocalisse rileggerebbe dunque le sue eventuali fonti attraverso la lente dell'AT, in chiave antipagana: così fra gli altri H. Gollinger, H. Kraft, A. Yarbro Collins, P. Busch (quest'ultimo polemizza con la *Konventikeltheorie* di H. Gunkel e afferma che Giovanni era strettamente collegato con l'ambiente pagano) e G.K. Beale.

[33] La traduzione « Michele e i suoi angeli (dovettero) ingaggiare battaglia contro il drago » deve rendere la difficile costruzione nella quale il nominativo di *ho Michaēl ktl* è seguito dall'inspiegabile infinito con articolo al genitivo *tou polēmēsai*. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf (*Grammatica del greco del Nuovo Testamento* 400^{10}) e M. Zerwick (*Analysis philologica, ad locum*) si richiamano all'infinito preceduto da *tou* che nella versione dei LXX in Os 9,13: Sir 3,15; 1Cr 9,25 rende il l^e con infinito dell'ebraico per esprimere l'idea di « dovere ».

[34] I due *eblēthē* di Ap 12,9 sono da tradurre in modo diverso: il primo, infatti, è sinonimo di « non ci fu più posto per loro in cielo » dello stico precedente e il secondo ha come complemento *eis tēn gēn*.

mibile dal quale bisogna sapersi guardare e che, tuttavia, non ha futuro, essendo già stato sconfitto dalle forze divine. In ogni tempo il nemico vinto in guerra è stato incarcerato o messo a morte, ma Ap 12 è un capitolo di antefatti per tutta una complessa vicenda che si concluderà in Ap 19-20, così che l'esito della battaglia doveva essere aperto verso nuovi sviluppi.

Nei primi otto versetti Giovanni di Patmos aveva parlato sempre e solo di Drago *(ho drakōn)*, ma quando dà notizia della sua espulsione dal cielo lo definisce con una catena di titoli che costituiscono un vero e proprio trattato di demonologia (v. 9). I titoli sono:

1) « Il grande Drago » *(ho drakōn ho megas)*. Questa prima denominazione richiama il *drakōn pyrros megas* con cui nel v. 3 il Drago era stato introdotto sulla scena per la prima volta. Prima di mettersi a girare attorno al suo personaggio per darne una visione a tutto tondo, l'autore riparte dunque da ciò che di lui ha già detto: la sua natura di forza superiore a quella umana, ma sottomessa alla signoria di Dio (simbolismo teriomorfo), e poi le sue immani dimensioni *(megas)*, e dunque la sua pericolosità.

2) « Il serpente antico » *(ho ophis ho archaios)*. Il rimando al serpente di Gn 3 dovrebbe essere al riparo da ogni dubbio: perché con *drakōn* la versione dei LXX traduce *nahaš*-serpente di Gn 3; perché rimandano a Gn 3 anche il termine *gynē* e la menzione della sua discendenza; perché, probabilmente, è collegato al serpente di Gn 3 anche il tema dell'inganno di cui parla l'ultima espressione del v. 9 *(ho planōn ktl)*, sebbene nel greco di Gn 3,13 il verbo sia *apataō* (« Il serpente mi ingannò *(ēpatēsen me)*, e io mangiai del frutto dell'albero »), e non *planaō*.

3) « Il chiamato diavolo » *(ho kaloumenos diabolos)*. La formula *ho kaloumenos*, come è noto, non introduce un nome puramente estrinseco quasi che possa significare: « Viene bensì chiamato N.N. ma è tutt'altro ». Equivale invece a: « In qualità di... che veramente è... la cui vera identità si esprime al meglio dandogli il nome di... »[35]. Quanto a *diabolos*, nella versione dei LXX il termine ricorre circa 20 volte, indicando un avversario, un ostacolo, un accusatore che in tribunale sta alla destra dell'imputato e ha il compito di dimostrarne la colpevolezza, il tentatore (in ebraico, *śāṭān*) che induce Davide a censire gli israeliti, il serpente genesiaco per la cui invidia il peccato è entrato nel mondo e, infine, l'accusatore *(śāṭān)* di Giobbe davanti alla corte divina. Più o meno tutti questi significati convengono al Drago-*diabolos* dell'Apocalisse, non solo perché il Drago in tutta l'Apocalisse è l'avversario per eccellenza[36], ma anche perché Sap 2,24, proponendo l'identificazione del serpente di Gn 3 con il diavolo, aveva spianato la strada alla demonologia di Ap 12,9 e 20,2.10, e perché Gb 1-2 aveva preparato la definizione del *diabolos* quale « accusatore-accusante » *(ho katēgōr, ho katēgorōn)* dei martiri cristiani davanti al tribunale di Dio *(enōpion tou theou hēmōn)*.

4) « Il satana » *(ho satanas)*. Il termine *satan* (o *satanas*) ricorre molte più volte nel NT (36 ricorrenze, 8 nell'Apocalisse) che non nella versione dei LXX,

[35] Un caso evidente è quello di Lc 1,32, dove il terzo evangelista di certo non vuole presentare l'espressione « Figlio dell'Altissimo » come una qualifica estrinseca di Gesù.

[36] D.H. Lawrence (*Apocalisse*, pp. 73 e *passim*) lo chiama *kakodaimōn*.

nelle cui 3 ricorrenze il termine ha, fra l'altro, sempre il significato di « avversario personale », un significato molto debole dal punto di vista demonologico. E allora è probabile che Giovanni di Patmos si ispiri al testo ebraico nel quale il termine *śāṭān* ricorre circa 30 volte e ha il valore di « ostacolo, avversario personale o accusatore »[37]. In particolare, nelle 13 ricorrenze di Gb 1-2, in Zc 3,1.2 e 1Cr 21,1, il *śāṭān* si prepara a diventare il satana della tradizione cristiana: ha infatti la funzione dell'oppositore e dell'accusatore, anche se ancora come componente della corte celeste e quindi al servizio di Dio, mentre in Ap 12, nel NT, e nella tradizione cristiana posteriore il satana non ha più alcun elemento positivo.

5) « L'ingannatore dell'intera ecumene » *(ho planōn tēn oikoumenēn holēn)*. Probabilmente l'espressione non va considerata come un ulteriore titolo anticotestamentario e sembra avere invece la funzione inversa a quella che aveva la prima (« Il Drago, quello grande »): quella aveva il compito di propiziare il trapasso dalla narrazione del parto alla catena di titoli demonologici, questa porta dai titoli di nuovo alla narrazione. *Ho planōn* infatti prepara alla lontana Ap 16,13 e soprattutto Ap 20, dove per ben 3 volte il Drago sarà soggetto del verbo *planan* (vv. 3.8.10) e dove le vittime dell'inganno saranno i popoli dei quattro angoli della terra. Sono appunto gli altri episodi di cui il Drago è protagonista.

[**vv. 10-12**] Una voce proveniente dal cielo svela qual è la vera portata della vittoria sul Drago per Dio e per il Cristo (v. 10a), per i loro servi che la voce dichiara fratelli[38] (vv. 10b-11) e, infine, con enfasi ancora maggiore ottenuta con il ricorso al vocativo e al discorso diretto, per gli abitanti del cielo (v. 12a) e per terra e mare (v. 12b).

La salvezza di Dio, la sua potenza e il suo regno e la potestà del Cristo sono di ogni tempo, ma ora *(arti)* essi sono divenuti avvenimento della storia umana *(egeneto)*. Anche in Ap 11,15 era detto *egeneto hē basileia*, ma qui l'autore premette l'*arti* che, significando perfezione nel tempo[39], aggiunge un « proprio ora » all'avvento del regno che mancava nel cantico di Ap 11. Anche questo pone enfasi sulla sconfitta del Drago. Quanto ai fratelli, essi erano messi sotto accusa dal diavolo-*katēgōr* al cospetto di Dio con accanimento (giorno e notte, 12,10b). Il *katēgōr* o *katēgōrōn* è colui che parla nell'assemblea cittadina *(-agoreuō)* o in tribunale mettendosi nel ruolo dell'oppositore o contradditore *(kata-)*, e quindi è colui che denunzia o tenta di denunziare questo o quel crimine. Nel contesto di Ap 12 non è facile dire perché il diavolo accusi i martiri cristiani e di che cosa li accusi. L'immagine non è lontana da quella del libro di Giobbe, ma è forse poco più che un titolo negativo senza precisa contestualizzazione, perché non c'è alcun processo da intentare davanti a Dio contro i martiri né alcun delitto di cui essi possano essere accusati.

[37] Nella versione dei LXX. cfr. *satan* in 1Re 11,14bis; *satana* in Sir 21,27. Nel testo ebraico, cfr. Nm 22,22.32 per « ostacolo », 1Re 5,18; 11,14.23.25 per « avversario personale » e Sal 109,6 per « accusatore ».

[38] Secondo E.-B. Allo (*L'Apocalypse*, p. 164) e A. Feuillet (*Études johanniques*, p. 294, nota 3), si tratterebbe della voce dei ventiquattro Vegliardi, ma non viene necessariamente da essi ogni voce proveniente dal cielo.

[39] La radice *ar*, che si trova anche in *artizomai*, veicola il concetto appunto di « perfezione ».

Anche la vittoria che secondo il v. 11 gli accusati hanno ottenuto sull'accusatore non ha probabilmente a che fare con le sue denunzie, perché si identifica con la partecipazione alla pasqua del Cristo (« Lo hanno sconfitto in virtù del sangue dell'Agnello »). Sembra comunque che il cantico voglia contrapporre alle parole accusatorie di satana le parole della testimonianza evangelica *(ton logon tēs martyrias autōn)* dei cristiani che per essa si espongono anche alla morte, ma satana è perdente mentre essi sono vittoriosi. Il cantico contempla e canta l'opera finale di Dio: gli aoristi *egeneto*, *enikēsan*, e *ouk ēgapēsan* dei vv. 10-11 sono aoristi di anticipazione o divini. Dicono cioè che ciò che per l'uomo è futuro, per Dio è certo e già compiuto. La traduzione: « Non tennero in conto la propria vita giungendo fino al morire » è variazione di: « Non amarono la propria vita fino alla morte », che nelle nostre lingue avrebbe un altro significato.

Poi il tema della vittoria dei martiri recede e il cantico riprende il tema del Drago-satana espulso dai cieli e precipitato sulla terra. Per tutto quello che l'esclusione dal cielo può significare (*dia touto*, v. 12), il cantico invita in seconda persona i cieli a gioia festosa e annunzia guai invece per la terra e per il mare perché, già sconfitto in cielo, l'avversario non lo è ancora negli spazi della vita e del lavoro umano. È ben vero che non gli resta se non un piccolo tempo, ma è proprio questo che lo riempie di rabbia, rendendolo ancora più pericoloso e temibile. Giovanni di Patmos continua a esortare: l'avversario è ancora in grado di fare del male, e le Chiese devono stare in guardia. Ma non devono aver dubbi sull'esito della battaglia: le sorti sono già state decise nel cielo, e su terra e mare non potranno che risolversi allo stesso modo.

[**vv. 13-16**] Ora l'autore racconta quello che nel cantico ha anticipato: i guai della terra, e cioè il tentativo di rivincita e la rappresaglia del Drago contro la Donna (vv. 13-16) e contro il resto della sua discendenza (v. 17). La Donna può mettersi in salvo in virtù delle due ali della grande aquila e per la complicità della terra che inghiotte la fiumana vomitata dal Drago contro la Donna[40]. Le immagini, che sembrano venire dalle avventure rocambolesche di un cartone animato, si inscrivono tuttavia in pieno nel modo di scrivere di Giovanni di Patmos, in cui la piacevolezza del linguaggio va di pari passo con la sua oscurità.

Fra l'altro, salta agli occhi una ulteriore incongruenza, che riguarda questa volta i luoghi della salvazione della Donna. Non si capisce infatti come il fiume d'acqua vomitato dal Drago contro la Donna per travolgerla e trascinarla via (v. 15) – ovviamente sulla terra – possa essere di minaccia per lei, che con le due ali della grande aquila se ne vola *(hina petētai)*, evidentemente nell'aria, verso il deserto (v. 14)[41]. Come al solito, ciò che in sé sarebbe inaccettabile non lo è nella particolare logica dell'Apocalisse, dove le cose più impossibili vengono con naturalezza presupposte e date per reali. Il cielo attraverso cui la Donna fugge con le due ali della grande aquila è dunque un cielo così terrestre che un fiume d'acqua impetuosa potrebbe travolgere la fuggiasca. L'immagine del volo sulle due ali dell'a-

[40] Per P.S. Minear (*Far as the Curse is Found: The Point of Revelation 12,15-16*, in *NT* 33 [1991] 71-77), in Ap 12,15-16 avrebbero fine le maledizioni della terra e della donna di Gn 3.

[41] R. Lehmann-Nitsche, *Der apokalyptische Drache. Eine astralmythologische Untersuchung über Ap Joh 12*, in *ZE* 65 (1933) 201.

quila non deve infatti parlare di un volo reale, ma del nuovo esodo, sulla linea di Es 19,4 (e Dt 32,11): « Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me ».

La difficoltà più grave è, tuttavia, quella delle due fughe della Donna nel deserto: quella dei vv. 14-16 è raccontata con dettagli più abbondanti e più fantasiosi, ma una fuga identica sia nei tempi (milleduecentosessanta giorni - tre tempi e mezzo), sia per il luogo di riparo (il deserto) che nello scopo (per esservi nutrita) era stata segnalata subito dopo il parto (v. 6). Il fatto è che se il Drago si lancia all'inseguimento del figlio là dove il figlio è portato in salvo, di per sé la Donna non è affatto da lui minacciata e non dovrebbe avere bisogno né motivo di fuggire[42]. È nel v. 13 che per la Donna c'è davvero motivo di mettersi in salvo, perché è allora che il Drago si rivolge contro di lei con ostilità (*ediōxen*: « inseguì, diede la caccia, perseguitò »). Se dunque il v. 6 parla di una fuga della Donna quando il tempo di fuggire ancora non è venuto, allora, con la maggioranza dei commentatori, si deve vedere nel v. 6 un'anticipazione del v. 14, nel quale la fuga è cronologicamente al suo posto[43]. Se per noi è inaccettabile che una notizia sia data prima del tempo e con un inopportuno doppione, non lo è per Giovanni di Patmos, il quale procede allo stesso modo anche in Ap 16,19 e in 21,2 (cfr. qui i relativi commenti, pp. 297-299 e 350-351).

[vv. **17-18**] Bersaglio della nuova ostilità del Drago sono « coloro che osservano i comandamenti di Dio e che hanno la testimonianza di Gesù », o « resto dei figli della Donna ». Si tratta evidentemente dei cristiani i quali uniscono la *tôrâ* (i comandamenti di Dio) al vangelo (la testimonianza di Gesù), perché sempre, per Giovanni, la Chiesa dei dodici apostoli dell'Agnello si fonde con le dodici tribù dell'Israele in un solo popolo[44]. Dal mito l'autore torna così a parlare in concreto delle Chiese del suo tempo, le quali, mentre cercavano di essere fedeli alle antiche e nuove Scritture, erano molto realisticamente sotto i colpi dell'avversario.

Giovanni di Patmos poi continua scrivendo: « Il Drago si appostò sull'arena del mare ». A dire il vero è ben attestata anche la variante testuale del verbo alla prima persona (« E io mi fermai, *estathēn*, sull'arena del mare »), ma essa gode di

[42] Cfr. H. Gollinger, *Das « Grosse Zeichen »*, p. 114: « Er [= il Drago] hat es vorerst nicht eigentlich auf die ihm gegenüberstehende Frau abgesehen, sondern auf das Kind »; e E. Cothenet, *Exégèse et Liturgie*, p. 315: « L'enfant à naître, tel est désormais le centre d'intérêt, l'objet du drame ».

[43] E. Corsini (*Apocalisse prima e dopo*, p. 319, e Id., *La donna e il dragone nel capitolo 12 dell'Apocalisse*, in *RSB* 6 [1994] 261) distingue le due fughe, interpretando allegoricamente la prima fuga come caduta originale dei progenitori e la seconda fuga una volta come compendio di tutta l'economia giudaica (1980) e l'altra volta come esodo dall'Egitto (1994). Parlano, invece, e giustamente di anticipazione o prolessi, ad esempio, W. Bousset, H.B. Swete, E.-B. Allo, E. Lohmeyer, A. Gelin, J. Bonsirven, J. Behm, S. Bartina, G.R. Beasley-Murray, P. Prigent, J. Roloff. Cfr., per tutti, L. Cerfaux, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile*, p. 247 (« Le verset 6... n'est... qu'une anticipation de 13-18 »), e H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, pp. 272-273 (« ... Auf jedem Fall geht der Himmelskampf (12,7-12) jedoch der Flucht der Frau vor dem Drachen voraus »).

[44] Così è in tutta l'Apocalisse, ma soprattutto nella città escatologica nella quale le dodici tribù dell'Israele storico e i dodici apostoli dell'Agnello si integrano in piede di parità. Cfr., ad esempio, J. Bonsirven, *L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 214 (« L'Eglise... comprend toute l'économie du salut, économie unique commençant aux patriarches et se terminant à la Parousie »); F. Contreras Molina, *La mujer en Apocalipsis 12*, in *EphMar* 43 (1993) 374 (« Ap no distingue entre el pueblo de Dios de la antigua alianza y de la nueva, sino que lo mejor del AT se realiza en la Iglesia »).

poca probabilità interna perché è il Drago a essere in movimento *(apēlthen poiēsai polemon meta ktl)* ed è lui quindi nella condizione di arrestarsi, non Giovanni. A ciò si aggiunge la più forte attestazione di *estathē* (alla terza persona)[45] e soprattutto la tensione narrativa: Giovanni si fermerebbe sulla spiaggia soltanto per poi casualmente vedere la prima Bestia emergere dal mare, mentre il Drago di là aspetta – tocco narrativo d'alta classe – i suoi futuri satelliti e complici.

Ap 12 narra soltanto il primo atto della vicenda del Drago: a lui l'autore riserva infatti altri due cicli narrativi, quello di Ap 13,1 - 16,11 (legato al ciclo precedente mediante i versetti di trapasso di 12,17-18), nel quale esso combatte il popolo messianico per mezzo delle due Bestie di Ap 13, e quello che inizia in modo molto improvviso in 16,13 e che va fino a 20,10, e cioè fino allo sprofondamento del Drago nello stagno di fuoco e zolfo. Ma tutto ciò che accadrà in Ap 13-16 e in Ap 16-20 è in fondo qui già preannunziato. La prima presentazione del Drago ne dice l'immane potenza e pericolosità, ma le sue sconfitte già lo mostrano impotente davanti alla signoria divina sugli eventi. Si potrebbe così dire che Ap 12 è finalizzato ai vv. 17-18 e, attraverso di essi, ad Ap 16-20[46].

Excursus 6*. L'identità della Donna di Ap 12.* - Nella pietà, nell'arte e nella liturgia la figura della Donna dell'Apocalisse è una delle più frequenti e più amate immagini mariane. Solitamente si fa partire l'interpretazione mariologica della Donna di Ap 12 da Quodvultdeus (+ 454 circa, Cartagine), discepolo e successore diretto di Agostino di Ippona[47], ma è soprattutto al tempo delle definizioni pontificie del 1854 e del 1950 che c'è stata una fioritura di monografie su Ap 12[48], con

[45] La variante testuale alla prima persona è attestata dai maiuscoli Porfiriano, 046, 051, da una dozzina di minuscoli, dalle versioni Siriaca e Copta, oltre che da Andrea di Cesarea e Areta di Cesarea di Cappadocia, mentre *estathē* alla terza persona, si trova nel P[47] e nei codici Sinaitico, Alessandrino, Ephraemi rescriptus, nelle versioni latine pregeronimiane.

[46] Il ruolo di Ap 12,17 è detto da H. Gollinger (*Das « Grosse Zeichen »*, pp. 110 e 116): « Vers 17 ist der Vers, der die Gemeinde des Apokalyptikers aktuell betrifft. Auf ihn zielt Kap 12 hin », « Vers 17 nimmt eine Sonderstellung ein... ist v. 17 das Ergebnis von Kap. 12 und zugleich die Einleitung zu Offb 13ff. V. 17f gehört sachlich also schon zu Kap. 13 »; da F. Contreras Molina (*La mujer en Apocalipsis 12*, in *EphMar* 43 [1993] 369): « Este verso ofrece la clave eclesial-cristiana, para acceder al contenido... El verso que ofrece la clave de interpretación es el diecisiete; y a través de este último verso se comprende el enfoque eclesial de todo el c. 12 »; da P. Busch (*Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12* [TANZ 19], Francke, Tübingen-Basel 1996, p. 166): « Diese neue Handlung [= quella del v. 17] wird in den folgenden Kapiteln ausgestaltet ».

[47] B. McNeil (*Revelation 12,5 and the History of « Joseph the Carpenter »*, in *Marianum* 42 [1980] 126-128) ha contrastato convincentemente l'ipotesi di B. Bagatti (*L'interpretazione mariana di Apocalisse 12,1-6 nel II secolo*, in *Marianum* 40 [1978] 153-159), secondo cui la *Historia Iosephi Fabri Lignarii* del secolo II conterrebbe rimandi ad Ap 12 inteso come testo mariano: infatti, il termine *abaddōn* è anche in Giobbe, Salmi, Proverbi; l'« accusatore » è anche in Giobbe e Zaccaria, e il « Non aggiungere! » è in Deuteronomio, *1Enoch*, eccetera. F.-M. Braun (*La Femme vêtue de soleil [Apoc. XII]. Etat du problème*, in *RThom* 55 [1955] 639), poi, non condivide l'opinione di B.J. Le Frois, secondo il quale l'interpretazione mariana di Ap 12 risalirebbe alla fine del secolo III e pone come primo sicuro sostenitore dell'interpretazione mariologica appunto Quodvultdeus, vescovo di Cartagine quando Genserico il 10 ottobre 439 conquistò la città.

[48] Cfr. B.J. Le Frois, *The Woman Clothed with Sun (Ap 12)*, pp. 6-7 (in appoggio al dogma del 1950, la produzione esegetica su Ap 12 fu triplicata); H. Gollinger, *Das « Grosse Zeichen »*, p. 28 (« Die Definierung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens durch Pius IX gab der marianischen Interpretation starken Auftrieb »).

infinite sottilizzazioni terminologiche[49] e teologiche, per discutere la giustezza dell'interpretazione mariana della Donna. Anche a partire da quanto è stato detto sopra è però abbastanza evidente che la Madre di Ap 12 rappresenta il popolo messianico e non la persona singola della madre di Gesù[50].

La maggiore difficoltà sta nel fatto che la fuga e la permanenza della Donna nel deserto non sono integrabili nella vicenda personale di Maria. Non possono simboleggiare infatti né la fuga in Egitto, la quale fu necessaria proprio perché il bambino non fu messo in salvo in cielo, né la fuga della Chiesa giudeo-cristiana di Gerusalemme a Pella nel 70 d.C. (cui Maria potrebbe eventualmente aver preso parte), e questo perché in Ap 12 il resto della discendenza della Donna non è messo in salvo nel deserto, a differenza di lei. Infine, non può significare la glorificazione di Maria in cielo perché mai il deserto ha il significato di felicità escatologica[51], e perché la gloria di Maria non può conciliarsi con i milleduecentosessanta giorni della permanenza nel deserto[52].

L'identità collettiva della partoriente-Madre di Ap 12 è dunque più probabile che non quella personale. Il problema della marianità di Ap 12 però è difficilmente eludibile, perché il cristianesimo primitivo, in almeno quattro tradizioni, ben conosce la persona della madre di Gesù: la tradizione sinottica (persona e nome), la fon-

[49] L'artificiosa terminologia elaborata nei decenni a metà del secolo XX comprende fra gli altri i neologismi: senso letterale implicito, senso letterale secondario, senso tipico spirituale, senso conseguente o implicito virtuale, senso pieno generico, senso conseguente immediato, senso implicito *virtualiter*, senso *abundantior*..., o il neologismo inglese *tota-vision*.

[50] L'unico argomento possibile a favore dell'interpretazione mariana è quello di Ap 12,5: cfr. J. Kosnetter, *Die Sonnenfrau (Apok. 12,1-17) in der neueren Exegese*, in C.J. Jellouschek e altri (edd.), *Theologische Fragen der Gegenwart. FS Kard. Th. Innitzer*, Domverlag, Wien 1952, p. 94 («Dieser v. 5 ist – für sich allein betrachtet, ohne Rücksicht auf die anderen Zusammenhänge – tatsächlich die einzige wirklich tragfähige exegetische Stütze für eine marianische Deutung der Sonnenfrau»); F.-M. Braun, *La Femme vêtue de soleil (Apoc. XII). Etat du problème*, in *RThom* 55 (1955) 659 («Le seul fondement sur lequel nous continuons à nous appuyer, c'est l'identification de la Femme avec la propre Mère du Messie [12,4]»). Sono esegeticamente impropri gli argomenti di convenienza cui, fra i molti, fa ricorso ad esempio A. Trabucco, *La «Donna vestita di sole» (Ap 12). Maria e la Chiesa secondo gli esegeti cattolici dal 1536 alla prima metà del secolo XIX*, in *Marianum* 19 (1957) 331: «Ciò che conviene alla Chiesa totale deve convenire anche al suo membro più illustre, cioè a Maria». È un argomento anacronistico, e non una difficoltà (la difficoltà per eccellenza invece secondo A. Trabucco, *Ibid.* 330), quello delle doglie che non si concilierebbero con la virginità *in partu* di Maria. Cfr. L. Cerfaux, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile*, p. 249: «La sensibilité des anciens et la nôtre sont deux choses. Un auteur ancien, parlant en langage biblique et poétique d'une naissance (virginale ou non, mais n'ayant aucun intérêt, au moment où il parle, à souligner la virginité), emploie les formules normales»; A.Th. Kassing, *Die Kirche und Maria*, p. 51: «Doch ist dieses Bedenken [= trovare nelle doglie una difficoltà] ein "Anachronismus" der Denkweise»; J.M. Court, *Myth and History in the Book of Revelation*, SPCK, London 1979, p. 110: «It would be dangerous to press it [= l'argomento delle doglie come contrario alla verginità], since one may be guilty of reading back ideas that belong to a later, more precise stage of doctrine».

[51] Così vorrebbe F.-M. Braun, *La Femme vêtue de soleil (Apoc. XII). Etat du problème*, in *RThom* 55 (1955) 660 e 662.

[52] A.Th. Kassing, *Die Kirche und Maria*, pp. 57 e 61. Per J. Michl (*Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart*, in *BZ* 3 [1959] 307), la monografia di A.Th. Kassing ha mostrato con ogni evidenza che la fuga della Donna nel deserto non può riferirsi a Maria. Secondo M. Koch (*Drachenkampf und Sonnenfrau*, p. 174), danno carattere ecclesiale alla Donna: la sua natura celeste, il numero «12» delle stelle nella sua corona, il rimando al «resto della sua figliolanza».

te di Mt 1-2 (persona e nome), la fonte di Lc 1-2 (persona e nome) e la tradizione giovannea (persona). Il problema allora si ripropone a livello della particolare scelta di linguaggio operata da Giovanni di Patmos, come un esempio può illustrare.

Immaginiamo di dover scrivere: « Quanto ai dogmi mariologici, la tradizione cristiana ha prima esplicitato quello della maternità divina (431 d.C.) poi, a molti secoli di distanza, quello dell'immacolata concezione (1854) e quello dell'assunzione (1950) ». L'enunciato può illustrare il nostro caso per via della forte sintesi storica e della non personalizzazione. In primo luogo, la forte sintesi storica: « La tradizione cristiana » è un'espressione comprensiva sia di una definizione conciliare anteriore alla spaccatura del 1054 tra Oriente e Occidente, sia di due definizioni pontificie cui, in quanto tali, l'Oriente non aderisce. E questo può essere messo in qualche parallelo con la Donna: nell'interpretazione ecclesiale di Ap 12 la Donna simboleggia sia l'Israele premessianico sia il popolo di Dio (post)messianico[53], che sono distinti l'uno dall'altro pur appartenendo alla stessa tradizione. In secondo luogo, la non personalizzazione: l'accenno ai dogmi dell'immacolato concepimento e dell'assunzione è fatto attribuendone impersonalmente la proclamazione alla Chiesa senza nominare i papi Pio IX e Pio XII, ai quali ogni persona informata sa collegarli. Allo stesso modo la generazione del Messia in Ap 12 è detta in termini collettivi ma è inevitabile che evochi la persona cui essa è dovuta.

Come era conosciuta almeno in quattro tradizioni protocristiane, compresa quella giovannea, così non è né impossibile né difficile che anche Giovanni di Patmos conoscesse Maria come madre di Gesù, anzitutto perché certamente era in contatto con le Chiese giovannee e, in secondo luogo, perché dimostra di essere interessato all'origine del Messia. Lo chiama « radice di David » per ben due volte e lo chiama « leone [venuto] dalla tribù di Giuda » *(ho ek tēs phylēs Iouda)*, la tribù che cristianamente egli colloca al primo posto nella lista di Ap 7,5-8. E allora è pertinente ed esemplare la formula di Ruperto di Deutz, che commenta Ap 12 scrivendo: « Christum edidi[t] Ecclesia, pariente Virgine Maria »[54].

[53] Non del solo Israele storico come vorrebbe, ad esempio, F. Steinmetzer, *Der apocalyptische Drache*, in *ThGl* 28 (1936) 289 (« Vertreterin der alttestamentlichen Gottesgemeinde »), ma l'Israele totale. Fra i molti, cfr., ad esempio, A.Th. Kassing, *Die Kirche und Maria*, p. 160 (« Die eine Heilsgemeinde Gottes des Alten und Neuen Bundes. Und nur diese Kirche beider Testamente kann das Weib der Vision sein, weil nur so die Einheit des Sinnes dieser Gestalt durch alle Phasen hin gewahrt bleiben kann »); J. Michl, *Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart*, in *BZ* 3 (1959) 309 (« Gemeint ist die Kirche in ihrer vorchristlichen Gestalt und in ihrer christliche Fortsetzung. Natürlich hat nicht die christliche Kirche, sondern Israel, die atl Gottesgemeinde, den Messias hervorgebracht; aber es ist nicht das alte Israel, sondern die christliche Kirche, die ntl Gottesgemeinde, die von Gott in der grossen, nach der Erhöhung Christi zum Throne Gottes einsetzenden Bedrängnis symbolisch in der Wüste beschützt wird; für den Seher Johannes ist das eine einzige Grösse »; H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 274: « Gute Gründe sprechen für die Deutung der Frau auf das Volk Gottes in seiner Einheit von Altem und Neuem Bund »).

[54] Ruperto di Deutz, *In Apocalypsim Joannis apostoli*, PL 169,1048B. A. Valentini (*Apocalisse 12 e il simbolismo della « donna »*, in E. Bosetti - A. Colacrai [edd.], *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 417-442) studia il rapporto tra la « Donna » di Ap 12 che « riveste un significato ecclesiale e solo indirettamente mariologico » e la « Donna » del vangelo giovanneo che « presenta la madre di Gesù ma con connotati ecclesiali ».

[13,1-2] Nell'Apocalisse il termine *thērion* ricorre 38 volte. Al plurale ricorre solo in Ap 6,8, dove mette le bestie feroci assieme a spada, carestia e peste, così come fa Ez 14,21 da cui è tratta la formula. Poi per ben 36 volte con quel termine si parla della Bestia che secondo Ap 13,1 sale dal mare, mentre in 13,11, infine, *thērion* è la Bestia che sale dalla terra. In 37 ricorrenze su 38, comunque, *thērion* designa l'una o l'altra delle due Bestie di Ap 13 e con ogni evidenza deve presentarle in luce fortemente negativa. È negativa, anzitutto, la semantica del termine. I commentatori dell'Apocalisse mettono infatti *thērion* a contrasto con *zōon* e fanno osservare che il primo termine si applica solo agli animali in quanto contrapposti agli esseri umani, mentre il secondo designa bensì gli animali, ma fra essi non le bestie feroci, e conviene anche all'uomo in quanto essere vivente (cfr. 4,6 e *passim*)[55]. La negatività delle due Bestie è poi acutizzata dal fatto che i rispettivi canti di descrizione le dipingono come mostri policefali e compositi[56]: la Bestia marina ha sette teste come già il Drago di Ap 12, e concentra in sé caratteristiche di pantera, orso e leone (v. 2)[57], mentre la Bestia terrestre ha corni di agnello e ruggito di drago (v. 11). Al contrario l'Agnello, che è simbolo positivo per eccellenza nell'Apocalisse, e l'aquila di Ap 8,13 che ha il compito di annunziare i tre «Guai!» contro gli idolatri, sono di aspetto non ibrido ma integro.

La Bestia-dal-mare è sosia del Drago quanto all'aspetto, avendo come esso dieci corni e sette teste. Ma la grande somiglianza non è identità. Non solo è diverso l'ordine nella descrizione (qui, prima i corni e poi le teste), ma anzitutto i diademi sono dieci e non sette, sono distribuiti sui dieci corni e non sulle teste e, infine, sulle teste della Bestia è un nome di bestemmia[58]. Le variazioni sono più che variazioni stilistiche: devono caratterizzare la Bestia in senso maggiormente politico (dieci diademi) nei confronti del Drago (solo sette diademi), e introducono il tema della bestemmia contro Dio che sarà a più riprese collegato con la Bestia-dal-mare (vv. 1.5.6; cfr. Ap 17,3).

La somiglianza tra Drago e Bestia, che saltava agli occhi fin dai primi versetti, dice che i due appartengono allo stesso schieramento nella battaglia della storia, tanto che il Drago affida il suo trono alla Bestia come a un reggente e, insieme

[55] Cfr., ad esempio, W. Foerster, *Thērion*, in GLNT, vol. IV, p. 506; e J. Massyngberde Ford, *Revelation*, p. 219.

[56] Così J. Massyngberde Ford, *Revelation*, p. 219. Anche l'aspetto delle cavallette di Ap 9,7-10 e quello dei cavalli di 9,17-19 sono compositi e quindi mostruosi: le cavallette hanno elementi equini (v. 7a), umani (vv. 7b-8a), leonini (v. 8b) e di scorpioni (v. 10); i cavalli della cavalleria infernale hanno testa di leone (v. 17c) e coda di serpente (v. 19).

[57] Giovanni di Patmos si ispira a Dn 7,1-7, in cui però le bestie sono quattro. Tutte e quattro «salgono dal mare» (Dn 7,3), rappresentando i regni babilonese (leone alato), mediopersiano (orso), macedone (pantera), siriano (bestia con dieci corni), ma tutta l'attenzione va al corno più piccolo (Antioco IV Epifane, Dn 7,8-27) che «parla con alterigia» (Dn 7,8. 11 e 20) «contro l'Altissimo» (Dn 7,25), «fa guerra ai santi e li vince» (Dn 7,21 e 25) potendo disporre di essi però solo per «un tempo, più tempi e metà di un tempo» (Dn 7,25). Anche qui Giovanni di Patmos elabora le immagini che trova con la solita creatività.

[58] La variante con il plurale (*nomi* di bestemmia) è contenuta in buoni manoscritti, come l'Alessandrino e il maiuscolo 046, ma ha tutta l'aria di essere nata per migliorare il testo. Per «corni», vedi qui il commento ad Ap 12,3, p. 239.

con il trono, le consegna grande potere e la sua potenza (v. 2b). Ebbene, consegnare il trono significa delegare il dominio di tutto un regno, e consegnare la *dynamis* è consegnare tutto l'apparato con cui il regno è tenuto saldamente in mano. L'*exousia* grande, infine, è sinonimo di libertà totale di azione e di arbitrio. Questa investitura mette la Bestia in primo piano, ed essa resterà protagonista principale del campo avverso a Dio fino al riemergere del Drago in Ap 20: sarà infatti la Bestia marina a condurre quella guerra contro i santi (*poiēsai ton polemon meta tōn ktl*, v. 7) che il Drago stesso aveva intrapreso contro il resto della discendenza della Donna (*poiēsai polemon meta tōn ktl*, Ap 12,17).

[vv. 3-4] Dopo la notizia della cooptazione della Bestia da parte del Drago sul suo trono, l'autore aggiunge al precedente canto di descrizione della Bestia un dettaglio, quello di una sua testa che guarisce dopo essere stata colpita a morte (v. 3). Il dettaglio è per Giovanni di Patmos molto importante dal momento che, variandolo, lo riproporrà altre due volte in questo cap. 13: nel v. 12 semplificandolo (la ferita mortale è della Bestia, non di una sua testa), e nel v. 14 con l'aggiunta che la ferita è ferita di spada. La ferita, mortale e poi risanata, viene riproposta – come è probabile – in Ap 17,8bis.11 dove la Bestia che fa da sgabello alla grande prostituta è una delle sue proprie teste, la quale «era, non è più e sta per salire dall'abisso». Di fatto, nella storia dell'esegesi questi sei accenni alla ferita di spada sono stati un cavallo di battaglia per l'interpretazione antiimperiale e antineroniana dell'Apocalisse, come si vedrà nel commento ad Ap 17.

È probabile che la meraviglia di tutta la terra di cui parla il v. 3b[59] sia suscitata dal miracolo della rianimazione della testa colpita a morte, così come in Ap 17,8, dove la meraviglia ha quel preciso motivo: «Saranno presi da meraviglia gli abitanti della terra... al vedere...». La meraviglia comunque porta all'adorazione sia del Drago sia della Bestia. Dell'adorazione del Drago si ha qui l'unica menzione, mentre di quella della Bestia se ne ha la prima di molte, perché l'idolatria della Bestia riempie di sé i capitoli che vanno da Ap 13 ad Ap 20. L'ammirazione, e in qualche modo anche l'idolatria, sono poi espresse nell'esclamazione: «Chi è come la Bestia?» (v. 4; cfr. 18,18), che è parodia della domanda con cui l'uomo biblico esprime il suo stupore e la sua ammirazione davanti al mistero di Dio[60]. Mentre la domanda: «Chi è come la Bestia?» esprime la dimensione cultuale-religiosa dell'ammirazione degli abitanti di tutta la terra nei confronti della Bestia, una seconda domanda: «Chi può con essa combattere?» esprime la sua dimensione politico-militare, di cui non mancheranno nel seguito ampi sviluppi.

[vv. 5-8] I quarantadue mesi della profanazione della città santa da parte delle genti (Ap 11,2) tornano qui come tempo dato *(edothē)* alla Bestia per agire. A dire il vero sono quattro gli *edothē* in questi versetti: fu data una bocca blasfema (v. 5a), fu dato il potere di agire (v. 5b), fu dato di far guerra ai santi (v. 7a) e, infine, fu data autorità sulle tribù della terra (v. 7b). È un tripudio di potere, ma quel

[59] In *ethaumasen opisō tou thēriou*, secondo F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf (*Grammatica del greco del Nuovo Testamento* 1963), si ha una brachilogia al posto di: «Fu presa da meraviglia [per la Bestia e andò] dietro [a essa]».

[60] Cfr. Es 15,11; Sal 35,10; 71,19; 77,14; 89,7.9; 113,5.

potere è limitato appunto a quarantadue mesi: la cifra precisa esprime sia la permissione sia anche il suo limite e il controllo da parte di Dio.

La bestemmia che la Bestia ha sulle sette teste (v. 1) è anche sulla sua bocca, assieme a *megala*, « cose grandi » (v. 5), tradotto con « enormità », per dire la pretesa e la smodatezza della Bestia[61]. La *blasphēmia* in Ap 2,9 era probabilmente contro la Chiesa smirniota e probabilmente vi aveva altro significato; qui è contro Dio, contro il suo santo nome, contro la sua dimora celeste e contro coloro che sono in cielo e quindi sono partecipi della gloria di Dio. Alla Bestia è concesso di fare guerra ai santi e di vincerli con una vittoria che probabilmente consiste nel metterli a morte[62]: in realtà è una sconfitta, dal momento che dà modo alle vittime di manifestare la loro inflessibile fedeltà a Dio. L'ultimo potere è quello sul mondo dei popoli evocati con la formula quadrimembre: « Tribù, popolo, lingua e gente » (v. 7b). Il potere cui subito si pensa è quello politico, ma il v. 8, che continua a parlare dei popoli anche se con una formula diversa (« gli abitanti della terra »), precisa che quel potere è, anche e anzitutto, usurpazione del posto di Dio: « A essa si prostreranno tutti gli abitanti della terra ».

Attribuendo alla Bestia bestemmia, persecuzione dei santi e pretesa di culto divino, Giovanni di Patmos evidentemente esorta a tenersene lontani. Ma la sua esortazione si fa più esplicita nell'ultima formula, quella per cui il nome della Bestia non è scritto nella libro della vita[63]. È per questo che qui, come non accade più nell'Apocalisse, il libro della vita è dell'Agnello ucciso. Il piano eterno di Dio era dunque incentrato sulla morte redentrice del Cristo, così che l'idolatria del Drago e della Bestia-dal-mare risulta un piccolo episodio che non cambia ciò che è stato decretato prima che il mondo esistesse.

[vv. 9-10] Il v. 9 invita all'ascolto attento e perspicace con la formula del risveglio, che in chiave pneumatologica si trovava a conclusione di ognuno dei sette messaggi di Ap 2-3[64]. Questa ottava ricorrenza, unica in Ap 4-22, dice la grande importanza del versetto seguente. Purtroppo però esso è il più martoriato di tutti nella tradizione testuale. Il versetto è costituito di due ipotetiche che potrebbero essere chiamate: « ipotesi del carcere » e « ipotesi della spada », ma di ognuna delle due ipotesi i manoscritti antichi danno almeno una decina di varianti. Dalla rassegna delle varianti si vede chiaramente che, spesso, singoli copisti hanno fatto del loro meglio per dare senso a un testo che sembrava scorretto o pressoché incomprensibile.

Le forme grammaticalmente più corrette sono quelle in cui le protasi introducono l'idea del carcere e della spada con un verbo all'attivo del tipo: « Se qualcuno mette (qualche altro) in carcere... », « Se qualcuno uccide (qualche altro) di spada... », mentre l'apodosi assicura che lo stesso destino ricadrà su di lui, secondo la regola della reciprocità. La sostanza di queste affermazioni si trova ad esempio in

[61] Cfr. soprattutto Dn 7,25 e 11,36, ma anche Sofocle, *Antigone* 127: « Giove odia immensamente le spavalderie d'una superba lingua *(megalēs glōssēs kompous)* ».

[62] In Ap 11,7, infatti, « vincere » è abbinato a « uccidere »; cfr. anche Dn 7,21 e 7,25.

[63] A dire il vero, in molti manoscritti si ha il plurale (*hōn*, il *loro* nome) invece che il singolare (*tou... autou*, il *suo* nome), ma il singolare è *lectio difficilior* e il plurale si trova attestato in una decina di forme diverse, così che sembra essere frutto di sforzi molteplici e paralleli per migliorare il testo.

[64] Sulla formula che i tedeschi chiamano *Weckformel*, vedi qui il commento ad Ap 2,7a, p. 108.

P[47], nel Sinaitico, nell'Ephraemi rescriptus, nei maiuscoli Porfiriano e 046 e in molti minuscoli, nelle versioni antiche (Vetus Latina, Vulgata, Siriaca, Copto-sahidica) e poi in Ireneo di Lione, Andrea di Cesarea e Areta di Cesarea di Cappadocia, in Primasio di Hadrumetum e Beato di Liébana. La forma grammaticalmente più difficile ha invece l'ellissi del verbo (« Se qualcuno in carcere... ») o una costruzione inusitata (« Se qualcuno di spada essere ucciso... »). È questo il testo riportato dal codice Alessandrino, da qualche manoscritto della Vulgata e da Berengaudo. Quanto al senso di fondo, l'alternativa è quella tra minaccia al persecutore, perché « chi di spada ferisce di spada perisce » (cfr. Mt 26,52) da una parte, e invito al martirio dall'altra: chi vede prospettarsi il carcere o la morte di spada, sia pronto e fedele.

I criteri che si possono qui seguire per decidere circa l'uno o l'altro tipo di variante sono quattro:

– il numero dei testimoni, che è senza possibilità di dubbio a favore delle varianti con il verbo all'attivo;

– la *lectio difficilior*, quella che non può venire dalla volontà dei copisti perché nessuno ha interesse a rendere incomprensibile un testo;

– la *lectio explicans*, quella da cui è probabile che siano venute le altre come tentativo di miglioramento del testo. I criteri della *lectio difficilior* ed *explicans* depongono a favore della variante dei verbi sgrammaticati e al passivo;

– a favore del passivo è anche la probabilità interna, cioè la consonanza con il pensiero dell'Apocalisse e, in particolare, con la terza parte del versetto, la sentenza dell'*hōde*: « Qui sta la perseveranza e la fedeltà dei santi » (v. 10c)[65]. Se le due ipotetiche degli stichi 10a e 10b debbono anticipare o preparare, come è probabile, l'*hōde* dello stico 10c, allora il testo originario conteneva un invito alla fedeltà fino alla morte, e non una minaccia per i persecutori.

Il testo probabilmente originario era dunque quello del codice Alessandrino che, letteralmente, dice: « Se qualcuno in carcere, in carcere va. Se qualcuno di spada essere ucciso, di spada essere ucciso! ». Le difficoltà di un tale testo sono almeno tre. La prima è nell'ellissi del verbo della prima protasi, che però l'*hypagei* dell'apodosi aiuta a risolvere: se nell'apodosi si va in carcere, vuol dire che della cosa deve parlare anche la protasi ellittica (« Se qualcuno *dovrà andare* in carcere... »). In secondo e terzo luogo, al posto di *hypagei* all'indicativo (v. 10a) e al posto dell'infinito passivo *apoktanthēnai* (v. 10b) ci si aspetterebbero *hypagetō* e *apoktanthētō* all'imperativo. La difficoltà si può risolvere solo alla luce dello stico 10c: se carcere e morte di spada sono controprova di perseveranza e di fedeltà, da esse nascono imperativi, comunque siano poi grammaticalmente espressi, magari anche all'indicativo (v. 10a) o all'infinito passivo (v. 10b).

Lo stico 10c contiene la prima di quattro esortazioni introdotta da *hōde*. Si tratta di quattro appelli con cui Giovanni di Patmos, interrompendo la narrazione,

[65] Basti citare Ap 2,10 e 12,11. Così risolvono gli autori B. Prete, *Il testo di Apoc 13,9-10: una minaccia per i persecutori o un'esortazione al martirio?*, in *SBFLA* 27 (1977) 102-118, e J. Delobel, *Le texte de l'Apocalypse: Problèmes de méthode*, in J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique dans le Nouveau Testament* (BEThL 53), Duculot, Gembloux 1980, pp. 163-164.

si rivolge direttamente al lettore per metterlo in guardia dalla Bestia. I quattro appelli sembrano raggrupparsi a due a due: il primo e il terzo chiedono *hypomonē* e *pistis* (da intendere come fedeltà fino alla morte) nella battaglia contro la Bestia e contro la sua idolatria, anche se manda in carcere o alla morte di spada (Ap 13,9-10; 14,12), mentre il secondo e il quarto chiedono *sophia* e *nous* nel saper cogliere attraverso le parole di Giovanni e al di là di esse ciò che serve a individuare e a smascherare la Bestia, l'ottavo re che fu uno dei sette, e il numero del suo nome (13,18; 17,9).

[**vv. 11-14**] In soccorso del Drago e del suo primo complice accorre una seconda Bestia, questa proveniente dalla terra. Da mare e da terra le due Bestie non «vengono» come ci si aspetterebbe, ma sorprendentemente «salgono» (*thērion anabainōn*, v. 1; *allo thērion anabainōn*, v. 11). La prima Bestia emerge dal mare come una nave e non dalle profondità marine come un cetaceo: lo dice il parallelismo tra il salire dal mare di Ap 13,1 e il salire dalla terra di 13,11 che certamente non significa salire dalle viscere della terra[66]. In 13,1 e in 13,11 il verbo *anabainō* dunque, non essendo il verbo adeguato ai complementi di luogo che regge[67], va probabilmente visto e spiegato in uno schema più vasto, quello del varcamento di confini. Per l'autore, il cosmo è tripartito: in basso sta l'abisso tenebroso, in alto è il cielo che è sede di Dio e dei suoi ministri, e in mezzo è la terra, luogo di contrastante influsso e di scontro tra le forze superiori del bene e le forze inferiori del male[68]. I confini sono netti ma non invalicabili: separano la zona di origine, non la sfera di attività. Così l'origine degli angeli è in cielo: talora però ne varcano il confine scendendo sulla terra (10,1.3, eccetera) o nell'abisso (20,1.3) per agirvi agli ordini di Dio. Altro esempio può essere quello del Drago-satana che dell'abisso, luogo della sua appartenenza, oltrepassa i confini dando prima la scalata al cielo (Ap 12), e poi cercando complicità sulla terra per un rinnovato assalto a Dio o al suo Messia (12,18; 16,13-14; 20,8). Alla fine, definitivamente sconfitto, viene precipitato nello stagno ardente di fuoco e zolfo (20,10), essendo costretto così per sempre entro i confini che gli sono propri.

Quanto alle due Bestie, il loro salire dal mare e dalla terra è negativo, non tanto per le due regioni (mare, terra) del loro attuale e contingente arrivo, bensì per la loro appartenenza, detta con la preposizione preverbale *ana-* del verbo *anabainō*. In questo quadro si spiega perché della prima Bestia sia detto una volta che sale dal

[66] Per dire che qualcuno o qualcosa sale da sotto la superficie terrestre Giovanni di Patmos dice, infatti, che sale «dall'abisso» (Ap 11,7; 17,8; 20,7-8 e contesto) o «dalla voragine dell'abisso» (Ap 9,2).

[67] Una conferma viene dalla sorprendente successione del verbo *exerchomai* in Ap 20,8 (terminato il millennio, il Drago *uscirà* dal carcere dell'abisso per ingannare i popoli) e di *anabainō* in Ap 20,9 («Una volta radunati, *salirono* sulla spianata della terra e assediarono l'accampamento»). Come in 13,11, infatti, anche qui dalla terra si sale per essere attivi nella stessa terra e anche qui il verbo *anabainō* non è del tutto adeguato al suo complemento di luogo (cfr. la versione della CEI, che traduce: «*Marciarono* su tutta la superficie della terra»).

[68] Cfr., ad esempio, in Ap 5,3 l'elenco delle tre zone che concorrono a comporre il cosmo. Parlando della concezione cosmologica, non dell'Apocalisse ma della letteratura apocalittica in generale, E. Schüssler Fiorenza (*Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, p. 39) scrive: «Il mondo diventa come un palazzo con tre piani: cielo, terra e sottoterra».

mare (Ap 13,1) e due volte, invece, che sale dall'abisso (11,7 e 17,8). « Abisso » e « mare » probabilmente non si equivalgono[69], essendo l'abisso sfera di appartenenza metastorica della Bestia, e il mare, invece, luogo neutro della sua venuta storica e occasionale. Allo stesso modo, la terra da cui sale la seconda Bestia non sembra essere un luogo di provenienza negativo: « terra » potrebbe eventualmente avere una connotazione negativa se fosse contrapposta a « cielo », ma qui è contrapposta invece a « mare ».

Il canto di descrizione per la seconda Bestia è fatto di due soli tratti: la Bestia ha due corni come di agnello[70] e la voce, invece, di drago (v. 11). Pur nella sua brevità la presentazione la dice lunga sull'identità della Bestia, perché i due corni come di agnello sono probabile parodia del Cristo-Agnello, mentre la voce di drago è probabile allusione al Drago. Non per nulla D.H. Lawrence parla di « falso agnello »[71] e, dopo la prima menzione, dove essa compare appunto come bestia, sarà poi sempre chiamata *pseudoprophētēs* (Ap 16,13; 19,20; 20,10), cioè profeta dell'idolatria di Drago e Bestia marina.

Il v. 12 sembra di andamento del tutto normale, ma non lo è. Fanno difficoltà le espressioni *tēn exousian poiein* e poi *enōpion autou* che ricorrerà altre due volte (v. 14 e Ap 19,20). Il potere della prima Bestia già esiste e quindi il *poiein* non può significare « mettere in essere, dar vita a », ma deve significare piuttosto « gestire, amministrare, esercitare ». L'*enōpion autou* non può significare « alla sua presenza [= della Bestia] » o « sotto i suoi occhi », perché le due Bestie non sono insieme, là dove la seconda Bestia è attiva. R. Bauckham traduce allora l'espressione con *on behalf of* (« a vantaggio di, per conto di, a favore di »)[72], ma a *enōpion* con il genitivo i dizionari non riconoscono questo valore: d'altra parte, l'esercitare il potere di qualcuno a suo vantaggio è lapalissiano. L'*enōpion autou* si può allora mettere a contrasto con l'espressione biblica « [vivere o camminare] al cospetto di Dio », formula che è difficile parafrasare e che in qualche modo significa: « Avendo Dio come Signore assoluto e giudice della propria vita ». Ad esempio, in Ap 3,2 il Cristo trova le opere della Chiesa di Sardi non perfette – dice – « al cospetto del mio Dio » *(enōpion tou theou mou)*. Allo stesso modo, in 13,12.14 e in 19,20 la Bestia-dalla-terra fa tutto al cospetto non di Dio, vero signore dell'universo, ma al cospetto e al

[69] Di opinione diversa sono, ad esempio, W. Foerster, *Thērion*, in GLNT, vol. IV, p. 504 (« Vien su dal mare [ossia, secondo 11,7, dall'abisso] »), e O. O'Donovan, *The Political Thought of the Book of Revelation*, in *TynB* 37 (1986) 79 (« The sea, here as elsewhere, represents the abyss of chaos and disorder »).

[70] Letteralmente, « simili a un agnello ». L'autore dell'Apocalisse non intende certo dire che due corni siano simili a un agnello. Piuttosto bisogna chiamare in causa l'idiosincrasia di Giovanni di Patmos per le corrette concordanze e costruzioni grammaticali: invece del dativo (simili *a un agnello*), avrebbe dovuto mettere un genitivo (come *di agnello*). E allora questo è uno degli esempi cui richiamarsi per spiegare altre espressioni difficili e per tradurle ricorrendo al buon senso da cui Giovanni spesso si discosta.

[71] D.H. Lawrence, *Apocalisse*, p. 87. Cfr. anche H. Gollinger (*Das « Grosse Zeichen »*, p. 88), che scrive: « Der Prophet des ersten Tieres will *das* Lamm imitieren, aber der Apokalyptiker zeigt seinen Lesern deutlich, dass es sich dabei nur um die billige Nachahmung *eines* (beliebigen und damit bedeutungslosen) Lammes handelt ».

[72] R. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, p. 434.

servizio della prima Bestia come suo signore. La Bestia-dalla-terra sarebbe dunque il primo idolatra della Bestia, oltre che il suo falso profeta.

Con febbrile attivismo la Bestia-dalla-terra si dà a propagandare l'adorazione della prima Bestia facendo ricorso anche a grandi segni, come quello di far scendere fuoco dal cielo, dei quali Giovanni di Patmos non dice che sono inganno[73], ma solo che sono strumento d'inganno. Attraverso di essi alla Bestia è possibile realizzare quello che è il pezzo forte della sua falsa profezia, perché induce gli abitanti della terra a costruire e poi ad adorare un'*eikōn*, una statua della prima Bestia. Quella statua sarà al centro dell'azione del falso profeta e sarà la pietra di scandalo contro cui Giovanni non cesserà di scagliarsi sino all'ultima riga del suo libro. Già ora, con una insistenza che è sintomo della sua apprensione, egli dice che la Bestia adorata è la Bestia la cui ferita mortale fu guarita (v. 12b) e che, nonostante la ferita della spada, si riebbe (v. 14b). La Bestia è dunque indiscutibilmente potente, ma non invulnerabile. Anzi i tempi verbali dicono che, nonostante la guarigione (*kai ezēsen*, aoristo), la ferita di spada resta (*echei tēn plēgēn tēs machairēs*, tempo presente). Anche qui Giovanni esorta.

[**vv. 15-17**] I grandi segni di cui parlavano i vv. 13-14 continuano, ma ora sono operati sulla statua che viene animata e resa statua parlante[74]. Anche qui Giovanni di Patmos sembra non negare i segni ma contesta lo scopo, che è l'idolatria.

L'attività propagandistica del falso profeta si tinge poi di sangue, perché coloro che non accettano di adorare la statua idolatrica sono messi a morte. L'eliminazione fisica è detta qui con parole generiche e incolori, mentre altre forme di pressione, di per sé meno gravi, vengono descritte con la vivacità e l'incisività usuali a Giovanni. La pressione del falso profeta è esercitata su tutti, e l'autore illustra quel *tutti* con tre coppie di termini che, per essere antitetici e polari, esprimono totalità nel loro ambito. « Piccoli e grandi », « ricchi e poveri », « liberi e schiavi » non hanno dunque la pretesa di riferire con esattezza le categorie contro cui si muove la Bestia, ma di dire la sua determinazione di piegare al culto idolatrico della Bestia tutti, nessuno escluso.

Gli scopi sono detti con due finali introdotte da *hina*. Il primo scopo è di imprimere a tutti un marchio sulla mano destra o sulla fronte. La mano destra è quella con cui si agisce, mentre la fronte è ciò che rivela la persona e quindi ha a che fare con la sua identità: nella loro stessa identità e nel loro agire, dunque, « piccoli e grandi » devono aderire alla Bestia e renderle omaggio di adorazione. Il secondo scopo, detto in termini negativi *(hina mē...)*, è perseguito nel campo dell'attività commerciale: nessuno deve poter comprare o vendere se non ha quel marchio.

[73] Cfr. S.J. Scherrer, *Signs and Wonders in the Imperial Cult: A New Look at a Roman Religious Institution in the Light of Rev 13,13-15*, in *JBL* 103 (1984) 600.

[74] Le statue animate o parlanti erano frequenti nei templi nell'antichità: ad esempio, nel tempio degli dèi egizi a Pergamo, oggi chiamato *aula rossa*, un cunicolo sotterraneo conduceva al luogo della statua cultuale l'intruso che a essa doveva prestare la voce. Sulle statue manipolate dell'antichità, oltre che A.J. Scherrer citato alla nota precedente, e oltre che i commentari soprattutto di W. Bousset, R.H. Charles, E. Lohmeyer, e P. Prigent, cfr. F. Poulsen, *Talking, Weeping and Bleeding Sculptures*, in *ActAr* 16 (1945) 178-195, e S.R.F. Price, *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Minor*, p. 198, con bibliografia alla nota 151.

Probabilmente i due scopi non sono paralleli ma subordinati, per cui la frase introdotta dal secondo *hina* potrebbe essere meglio tradotta con una consecutiva: « *Così che* nessuno possa comperare o vendere se non reca quel marchio ». Al termine *charagma* (marchio) Giovanni aggiunge un'apposizione, con la quale rivela che cosa imprima sulla destra o sulla fronte quel marchio: il nome della Bestia o, se si vuole (*hē*, « oppure »; non *kai*, « e »), il numero del suo nome.

Giovanni ha così preparato la rivelazione del numero della Bestia, che è uno dei tratti più universalmente conosciuti della sua apocalisse.

[**v. 18**] A poca distanza dalla prima esortazione con il primo *hōde* (v. 10, vedi il commento sopra) ne viene una seconda. Il primo testo chiedeva perseveranza e fedeltà fino al martirio, il secondo chiede saggezza *(sophia)* e perspicacia o accortezza *(nous)*, e intende condurre all'identificazione dell'avversario da temere e da evitare con tutte le proprie forze. Nel v. 17 l'autore aveva parlato del nome della Bestia, il quale era poi divenuto il numero del nome della Bestia. Ora il v. 18 fa questione semplicemente del numero della Bestia, con la precisazione che è numero d'uomo. L'espressione « numero d'uomo » può essere interpretata in modi diversi[75], ma nome-numero e poi Bestia-uomo sembrano equivalenti e intercambiabili. Il calcolo del numero del nome dovrebbe dunque rivelare l'identità della Bestia, che è un uomo. Che sia un uomo, lo conferma il fatto che, nonostante il suo genere neutro, *to thērion* viene trattato come maschile almeno 4 volte: in Ap 13,8 *(kai proskynēsousin auton ktl)*, in 13,14 *(tō thēriō hos echei tēn plēgēn ktl)*, in 17,3 *(thēriōn... gemonta... echōn ktl)* e in 17,11 *(to thēriōn... kai autos ogdoos estin ktl)*.

La Bestia che si fa adorare è dunque probabilmente un uomo, e il calcolo che si può fare del suo nome ha come risultato il numero 666. Risolvere con certezza l'enigma del 666 significherebbe chiarire una volta per tutte contro chi Giovanni di Patmos ha scritto il suo libello, e significherebbe avere l'*identikit* storico dell'anticristo[76], da cui partire per compilare l'elenco dei suoi epigoni, giù attraverso la storia fino alla propria generazione. Quel calcolo, mille e mille volte tentato, è però calcolo di sole incognite: si sa dove deve arrivare, al 666, e non si sa invece da dove farlo partire e con quali coefficienti eseguirlo. Rinunziare al calcolo del 666 è dunque inevitabile, anche se è utile fare la storia dei tentativi di soluzione che ha provocato (cfr. l'*Excursus 7*).

***Excursus** 7. Calcolare il numero della Bestia, 666. - a) Coinvolgimento del lettore dell'Apocalisse nei calcoli.* - L'invito in Ap 13,18 a calcolare il numero della Bestia non coglie di sorpresa il lettore, perché già in precedenza egli è stato coinvolto in calcoli e operazioni aritmetiche e lo sarà soprattutto nella finale descrizione della Gerusalemme escatologica[77].

[75] L'espressione può essere intesa come il nome di un uomo ben preciso (cfr. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, pp. 370-371: « Die Zhal eines den Lesern bekannten Menschen ») o, genericamente, come un nome umano (H.B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, p. 175: « It is human and not bestial »).

[76] Il termine « anticristo » non ricorre nell'Apocalisse giovannea ma, con altro significato, soltanto in 1Gv 2,18.22; 4,3 e 2Gv 7.

[77] G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, pp. 111 e 137, con molti rimandi a U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, pp. 193-213.

In Ap 7,4-8, ad esempio, l'autore prima dà la somma totale dei 144.000 contrassegnati con il sigillo del Dio vivente e poi dà gli addendi. In Ap 11-13 Giovanni di Patmos chiede, come si è visto, di cogliere l'equivalenza tra i tre tempi e mezzo di 12,14, i quarantadue mesi di 11,2 e 13,5, e i milleduecentosessanta giorni di 11,3 e 12,6, con i relativi calcoli di moltiplicazione o divisione. In 12,3 e in 13,1 egli chiede al lettore di notare il soprannumero dei dieci corni o diademi di Drago e Bestia rispetto alle loro sette teste, e la non corrispondenza si rileva con la più elementare delle sottrazioni. In Ap 17,10-11 chiede di sommare « 5 + 1 + 1 » per ottenere il totale di sette re, anche se poi, in virtù della sua speciale aritmetica[78], egli stesso sconvolge il calcolo soggiungendo che uno dei sette re sarà anche l'ottavo della serie (v. 11b). In Ap 21 il lettore deve moltiplicare 3 (porte) x 4 (lati della città escatologica) così da raggiungere il numero di dodici porte come totale. Ancora in Ap 21 con la divisione deve poi ritrovare il numero « 12 » quale numero di base nei 12.000 stadi di larghezza, lunghezza e altezza della città (v. 16), deve sommare « 1 + 1 + 1 ... » fino a dodici nell'elenco delle pietre preziose dei suoi fondamenti (vv. 19b-20), e deve distribuire i dodici frutti dell'albero fra i mesi dell'anno, attribuendo una fruttificazione a ogni mese: « L'albero di vita... dà dodici raccolti, portando il suo frutto a ogni mese » (22,2).

Quando l'autore chiede al lettore questi calcoli non lo fa senza motivo, ma per impegnarlo in una lettura partecipata e creativa, per dirgli che ciò di cui si sta parlando è importante e lo riguarda, e che è lui stesso a essere in questione. E questo non può non essere vero anche e soprattutto per il calcolo – esplicitamente richiesto *(psēphisatō ton arithmon tou thēriou)* – che il lettore deve saper fare del numero del nome della Bestia.

L'antica mitologia greca metteva sulle labbra della *Sfinge* di Tebe l'enigma circa « l'animale che cammina prima a quattro gambe e poi a due e poi a tre », ma attraverso Edipo di esso dava la soluzione. Giovanni di Patmos invece non svela la soluzione del suo 666, limitandosi a invitare il lettore alla sapienza e alla perspicacia: « Qui sta la saggezza *(sophia)*. Chi ha perspicacia *(nous)* calcoli il numero della Bestia ». Lo *hōde* con cui si apre l'invito al calcolo, per Ruperto di Deutz (+ 1130) era come un dito puntato con grande preoccupazione su qualcosa al cui riguardo è necessaria ogni vigilanza: « [Giovanni] vuole che il suo lettore sia vigilante quando, indicando con il dito il punto preciso, dice: "Qui sta la sapienza" »[79]. Giovanni chiede *sophia* e *nous* per qualcosa, dunque, che è ben più che un gioco[80].

[78] J. Bonsirven, *L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 36 (« Cette opération ne relèverait-elle pas d'une arithmétique spéciale au voyant et lui permettant de dire "qu'un huitième fait partie des sept" nommés antérieurement, mélange de l'ordre quantitatif et du qualitatif? »).

[79] « Vigilantem vult esse auditorem, dum quasi digito designans atque circumspiciens: "Hic, inquit, sapientia est" » (PL 169,1083D). Già Ireneo di Lione riteneva l'indicazione di quel nome come stimolo alla vigilanza (« Nunc autem numerum nominis ostendit, ut caveamus illum venientem, scientes quis est », *Contro le eresie* 5,30,4). Secondo Martino di León invece la sapienza e l'intelligenza sono necessarie per non cadere nell'inganno, dal momento che l'anticristo si presenterà con il nome di Cristo, essendo in realtà suo avversario implacabile (PL 209,371D).

[80] Cfr. G.R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, p. 219: « John did not intend to pose a riddle for his readers. The issue was far too serious for that ».

Fra l'altro in Ap 15,2 egli dice, ad esempio, che il numero della Bestia è qualcosa che il credente vince, così come deve vincere la Bestia stessa: è dunque questione di vita o di morte, come nella Tebe della mitologia greca lo era la soluzione dell'enigma della Sfinge.

b) Il 666 secondo gli antichi e secondo i moderni. - Volendo passare in rassegna le interpretazioni del fatidico numero della Bestia date nei secoli, il primo commentatore (e anche il più grande di ogni tempo) è Ireneo di Lione[81]. Ireneo, anzitutto, ci informa sulla tradizione interpretativa a lui precedente riferendo tre nomi che erano a vario titolo ritenuti il nome nascosto in Ap 13,18. Poi tenta nuove vie interpretative:

– ricerca nella Scrittura numeri paralleli che possano avere valore tipico per la Bestia, e li trova nei seicento anni di Noè che sarebbero da sommare con i 60 cubiti di altezza e i 6 di larghezza della statua di Nabucodonosor, così che l'apostasia e l'idolatria dell'AT preannunzierebbero quelle del tempo dell'anticristo con cui egli identifica la Bestia;

– rinunzia a fare calcoli con lettere e numeri, dicendo che il 666 può equivalere a troppi nomi così che non ha senso accanirsi nei calcoli, e dicendo che se fosse stato indispensabile conoscere quel nome lo Spirito santo e Giovanni ce lo avrebbero consegnato;

– di conseguenza, riflette sul 666 in se stesso, rilevando che contiene 3 volte il numero «6»: una volta per le unità, una volta per le decine e una volta per le centinaia. È così che Ireneo di Lione attribuisce al 666 il valore e la forza di numero di ricapitolazione; e ciò che il 666 ricapitola e riassume è detto da Ireneo con una lunga serie di sinonimi: l'iniquità, la malvagità, la ribellione a Dio, la falsità dell'idolatria, l'apostasia, la malizia, la pseudoprofezia e l'inganno.

I tre nomi con i quali i predecessori di Ireneo di Lione avevano interpretato il 666 sono: ΕΥΑΝΘΑΣ, ΛΑΤΕΙΝΟΣ e ΤΕΙΤΑΝ. Il primo potrebbe essere la libera traduzione in greco (*euanthas*, composto con *eu-* e *-anthos*, «fiore») del nome del procuratore della Giudea dal 64 al 66 d.C., Gessius Florus (*florus*, da *flos, -ris*)[82], il secondo rimanda all'impero romano-latino, e il terzo rimanda non solo ai titani della mitologia greco-latina, ma anche al culto del sole[83].

Ireneo di Lione ha fatto scuola. Come lui, qualcuno ha cercato nelle Scritture numeri simbolici e collegabili con il 666[84]. Spesso poi è stata ripetuta la riflessione

[81] Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 5,28-30.

[82] Così F.H. Colson, *Euanthas*, in *JThS* 17 (1916) 100-101. Sulla scia di F.H. Colson, cfr. J. Bonsirven, *L'Apocalypse de Saint Jean*, pp. 235-236, nota 1. Per molti autori Ευανθας è invece un nome senza significato: H.B. Swete, W. Barclay, J. Massyngberde Ford ed E. Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, p. 216 («Ευανθας non ha per noi alcun significato riconoscibile e sembra introdotto da Ireneo di Lione per mostrare che esistono nomi il cui calcolo è 666, ma che non sono significativi»).

[83] Scrive, infatti, Ireneo di Lione: «Et divinum putatur apud multos esse hoc nomen, ut etiam sol Titan vocetur ab his qui nunc tenent». Cfr. poi, ad esempio, anche la *recensio Victorini*: «Teitan, quem gentiles Solem Phoebumque appellant» (PL Supplementum 1,157). Per ulteriore documentazione su *Teitan*, cfr. Th. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*, vol. II, p. 467, nota 79, ed E. Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, p. 216.

[84] È il caso di Beda il Venerabile, il quale trova nell'AT che a Salomone, vero re, ogni anno veniva pagato un tributo di 666 mila talenti d'oro e per il quale l'anticristo, seduttore e tiranno, vor-

sul numero « 6 » come numero (non di ricapitolazione ma) di incompletezza[85] o – stranamente – come numero di perfezione[86]. Qualche volta si è imitata la ritrosia di Ireneo a dare soluzioni: così hanno fatto Riccardo di S. Vittore, Bruno di Asti e soprattutto Berengaudo, che scrive: « De re tam incerta nihil audeo definire »[87]. Molto più spesso, invece, chi commentava il 666 di Ap 13,18 ha battuto la strada dei precursori di Ireneo di Lione così che, sotto il suo influsso[88], alcuni ad esempio hanno riproposto TEITAN o ΛΑΤΕΙΝΟΣ, prolungando dunque l'interpretazione antiromana dell'Apocalisse[89]. Sulla stessa linea e in base al metodo del valore numerico delle lettere (o gematria) sono poi stati proposti ΑΝΤΕΜΟΣ, ΑΡΝΥΜΕ, DICLUX, ΓΕΝΣΕΡΙΚΟΣ[90].

L'epoca delle controversie confessionali, nella quale l'Apocalisse è stata strumentalizzata come arma per colpire l'avversario, ha portato i protestanti a vedere nella Bestia il papato e a interpretare il suo numero, ad esempio, con ΙΤΑΛΙΚΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ (« la Chiesa italica »), oppure con ΠΑΠΕΙΣΚΟΣ (« papista »); da parte cattolica, invece, è stato proposto ad esempio ΛΟΥΘΕΡΑΝΑ (« [ribellione] luterana, cose luterane »)[91]. Il ritorno all'interpretazione dell'Apocalisse in chiave di

rebbe lo stesso omaggio (CChr.SL 121A, 417,98-101). Ed è il caso di Ruperto di Deutz, il quale scrive esplicitamente: « Sanctam Scripturam consulamus » (PL 179,1085A).

[85] Per Ruperto di Deutz il numero « 7 » è numero di Dio, il quale nel settimo giorno della creazione si riposò, ed è numero dell'Agnello, che secondo lo stesso libro dell'Apocalisse ha sette corni. Ma l'anticristo si ferma al numero « 6 » – dice Ruperto di Deutz , perché « nusquam ad septimum pervenit quia numquam poenitentiam egit sive acturus est » (PL 169,1088C).

[86] Per Walafrido Strabone, Aimone di Halberstadt, Anselmo di Laon e Riccardo di S. Vittore il numero « 6 » indica la perfezione minima (quella dei coniugati), il « 60 » la perfezione mediana (quella di coloro che abbandonano il matrimonio e vivono in castità), il « 600 » la perfezione massima (quella di chi vive compiutamente l'integrità del corpo e dello spirito).

[87] Cfr. Berengaudo, *Expositio super septem visiones libri Apocalypsis*, PL 17,972A.

[88] Non è certo per caso che Ippolito (detto) di Roma (metà del secolo III) riproponga gli stessi tre nomi che si trovano in Ireneo di Lione (*L'anticristo* 50,11-14).

[89] Per TEITAN, cfr. Ippolito (detto) di Roma (*L'anticristo* 50,10), le recensioni *posterior* e *postrema* di Vittorino di Poetovio, Andrea di Cesarea e Areta di Cesarea di Cappadocia, Beda il Venerabile, Aimone di Halberstadt, Walafrido Strabone, Ruperto di Deutz (che parla di *giganteum nomen*, 1084C), e Martino di León. Riproponendo le interpretazioni di Ireneo di Lione, Ippolito sposta la sua preferenza su ΛΑΤΕΙΝΟΣ (*L'anticristo* 50,17). Sulla sua scia si collocano Andrea di Cesarea e Areta di Cesarea di Cappadocia.

[90] Per ΑΝΤΕΜΟΣ, cfr. Walafrido Strabone, che commenta: « Qui Christo contrarius dicitur », e Bruno di Asti, che aggiunge: « Inde enim Antichristus vocatur ». Per ΑΡΝΥΜΕ (« nego, negator »), in quanto l'anticristo è colui che combatte e nega il Cristo, cfr. Ippolito (detto) di Roma (*La fine del mondo* 28,20), Primasio di Hadrumetum, Beda il Venerabile, Aimone di Halberstadt, Walafrido Strabone, Ruperto di Deutz, e per il mondo bizantino le soluzioni riportate da Andrea di Cesarea (PG 106,340D). Per DICLUX, nome in lingua latina e vicino al nonsenso, si azzardano interpretazioni più o meno soddisfacenti: « Diclux, quo nomine per antiphrasin expressum intelligimus Antichristum; qui cum a luce superna priuatus sit atque abscissus, transfigurat tamen se in angelum lucis, audens se dicere lucem » (le recensioni di Vittorino di Poetovio); « Quia ipse se lucem esse dicet » (Walafrido Strabone); « Ipse... fatebitur se esse lucem » (Aimone di Halberstadt); « Quid aliud hoc significare videtur, nisi quod eius adulatores eum deprecantes, dicent: "Dic Lux"; loquere, legislator, ne taceas, tu qui lumen es, monstra per quam viam incedere debeamus » (Bruno di Asti). Per ΓΕΝΣΕΡΙΚΟΣ, inteso come *gentium seductor*, nome che fu proposto evidentemente sotto l'impressione suscitata in tutta l'Europa dall'occupazione di Cartagine (439 d.C.) e dal saccheggio di Roma (455 d.C.) da parte del re dei vandali, cfr. le recensioni di Vittorino di Poetovio *posterior* e *postrema*, Aimone di Halberstadt, Bruno di Asti e Ruperto di Deutz.

[91] Cfr. la rassegna di W. Barclay, *Revelation XIII*, in *ET* 70 (1959) 295-296.

storia contemporanea, e in particolare in chiave antiimperiale, ha portato gli interpreti degli ultimi secoli a cercare nel 666 il nome di questo o di quell'imperatore romano[92]. Fra le varie soluzioni quella che è attualmente la più condivisa venne da quattro interpreti, i quali, ognuno indipendentemente dall'altro, proposero QSR NRWN (« Nerone imperatore », in lettere ebraiche)[93].

A partire da A.G. van den Bergh van Eysinga (1912), con una certa insistenza viene poi proposta una interpretazione aritmetica del 666 quale numero doppiamente triangolare, essendo esso triangolare del numero « 36 » che a sua volta è triangolare del numero « 8 »[94]. La somma dei numeri da « 1 » a « 8 », cioè, ammonta a 36, e la somma dei numeri da « 8 » a « 36 » ammonta a 666. Poiché secondo gli antichi il numero triangolare *(arithmos trigōnos)* ha lo stesso valore e significato del suo numero di base, il numero 666 è dunque da mettere in relazione con il numero « 8 », come in qualche modo fa Ap 17,11: « E la Bestia che era e non è, è l'ottavo re *(ogdoos)*, ed è uno dei sette ». In conclusione, come numero doppiamente triangolare il 666 sarebbe in stridente contrasto con il numero quadrato[95] del Cristo e con il 144.000 dei suoi discepoli, rappresentando tutta l'iniquità dell'anticristo e insieme la repentinità della sua fine.

c) Bilancio e prospettive. - Intorno all'irritante mistero[96] del numero di Ap 13,18 sono dunque sorti tre tipi di interpretazione. L'interpretazione più antica, perché anteriore a Ireneo di Lione, e tuttora di gran lunga la più diffusa, è quella gematrica, la quale va in cerca di un nome le cui lettere ebraiche, greche o latine diano la somma di 666 con il loro valore numerico. Ireneo poi ha inaugurato l'interpretazione del valore simbolico del 666 come numero ricapitolativo e simbo-

[92] J.-B. Bossuet (1689) ha riproposto DICLUX, interpretandolo come DIoCLes aVgVstVs, « Diocleziano Augusto »; Grotius (= H. de Groot, 1644) ha proposto ΟΥΛΠΙΟΣ (« Ulpio [Traiano]»; F. Spitta (1889) ha proposto ΓΑΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡ (« Gaio [Caligola] imperatore »); G.A. Deissmann (1908) ha proposto ΚΑΙΣΑΡ ΘΕΟΣ (« L'imperatore è Dio »); H. Kraft (1974) ha proposto M. ΝΕΡΟΥΑ (« M. Nerva »); L. von Hartingsveld (1978) ha proposto QEYSAR DWMYTYANUS (« Domiziano imperatore », in lettere ebraiche). Per le interpretazioni di A. Deissmann e di L. von Hartingsveld, la somma del valore numerico delle lettere è 616, e dunque l'interpretazione presuppone la variante dei manoscritti che era conosciuta già al tempo di Ireneo di Lione e che è attestata dal codice Ephraemi rescriptus e da qualche manoscritto della Vetus Latina.

[93] Si tratta di C.F.A. Fritzsche (1831), F. Benary (1836), F. Hitzig (1837) e E. Reuss (1837). L'informazione si trova in W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, pp. 105-106, e in E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. CCXL. La scrittura difettiva di QSR (invece di QYSR), che costituiva una difficoltà per l'accettazione dell'ipotesi, è stata poi confermata da uno dei documenti di *wadi* Murabba'at (DJD, vol. II, nr. 18, tav. XXIX), come documenta D.R. Hillers, *Revelation 13,18 and a Scroll from Murabba'at*, in *BASOR* 170 (1963) 65. È la soluzione migliore, ad esempio, per W. Bousset (« Endgültig sichergestellt », « Diejenige Lösung, die alle andern aus dem Felde schlägt »), per R.H. Charles (« This solution appears to satisfy every requirement ») e per C.H. Giblin (« Quasi certo »).

[94] G.A. van den Bergh van Eysinga, *Die in der Apokalypse bekämpfte Gnosis*, in *ZNW* 13 (1912) 293-305; similmente E. Lohmeyer, J. Sweet ed E. Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, pp. 218-219, presso il quale cfr. la disposizione « triangolare » dei numeri da 1 a 36 (*Ibid.*, p. 218).

[95] Sui numeri triangolari, quadrati, e rettangolari, cfr. R. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, pp. 390-394 e, in particolare l'essenziale definizione dei tre tipi di numeri a p. 392 (« The sum of successive numbers [= numero triangolare], the sum of successive odd numbers [= numero quadrato], the sum of successive even numbers [= numero rettangolare] »).

[96] P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 327.

lico, interpretazione che alcuni antichi hanno seguito spesso in linea subordinata alla gematria e che non è assente neanche fra gli interpreti moderni. L'interpretazione aritmetica del 666 come numero triangolare, l'ultima a essere proposta, la quale si colloca idealmente in continuità con le speculazioni numerologiche di pitagorici e gnostici, è andata pian piano guadagnando sostenitori, ma con una marcia non trionfale.

E giustamente. L'interpretazione aritmetica infatti, se in qualche modo spiega il rimando di Giovanni di Patmos al *numero* della Bestia, non spiega invece il rimando al suo *nome*, non prendendo neanche in considerazione il fatto che Giovanni parli del nome della Bestia (Ap 13,17; 14,11) e soprattutto del numero *del suo nome* (13,17; 15,2). L'interpretazione gematrica invece è con ogni probabilità presupposta dall'imperativo *psēphisatō*. Il verbo *psēphizō* deriva da *psēphos*, «sassolino levigato»[97] e significa di per sé «votare con pietruzze (bianche per assolvere, nere per condannare)», ma anche «contare (con sassolini)» (cfr. Lc 14,28). Qui significa invece «calcolare con lettere» perché il calcolo riguarda un nome. Non c'è commentatore allora che con A. Deissmann e Th. Zahn non rimandi al graffito pompeiano che in lingua greca dice: «Amo colei il cui numero è 545» (*philō hēs arithmos* φμε). E si potrebbe citare Luciano di Samosata per il nome del protagonista del suo *Alexander*, ma è forse ancora più esplicito il testo cui rimanda il dizionario di H.G. Liddell - R. Scott - H.S. Jones alla voce *psēphizō*, perché invita a calcolare con le lettere: *ean psēphisēs to hen en grammasin ktl* («Se calcolerai il [numero] "uno" in base a[l valore numerico delle sue] lettere...»)[98].

Se la via gematrica è probabilmente quella intesa e voluta dall'autore di Apocalisse per i suoi contemporanei, essa però non potrà mai portare ad alcun risultato certo perché, come molti autori fanno osservare, non sappiamo quale sia l'alfabeto in base al quale si deve fare il calcolo, né sappiamo di quante lettere sia composto il nome, così che l'enigma resta necessariamente aperto a un numero indefinito di possibili soluzioni[99]. Le lettere greche con valore numerico sono ventisette[100] e se, ad esempio, il nome nascosto sotto il 666 fosse di sei lettere come il TEITAN di Ireneo di Lione, avremmo sei incognite, ognuna delle quali dovrebbe

[97] Il verbo *psaō* significa «raschiare, spianare, levigare». L'equivalente latino di *psēphos* è *calculus*, che a sua volta viene da *calx*, «calce», da cui «calcolo, calcolare».

[98] Il rimando è a *Theologoumena arithmeticae* 64 (V. De Falco [ed.], Leipzig 1922). Per Luciano di Samosata, cfr. *Alexander* 11,18: «Un uno, un trenta, un cinque ed un sessanta / formano un cerchio in cui sta chiuso un nome / d'un uomo che farà bene a molte genti» (traduzione di L. Settembrini): (A = L = trenta; E = cinque, Ξ = sessanta. Il risultato è *Alex*).

[99] Per tutti, cfr. A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean*, Nourry, Paris 1923, pp. 258-259 («Le chiffre peut s'adapter à bien des noms... La signification du chiffre est introuvable si l'on ne consulte que les possibilités de combinaison arithmétiques»), e O. Rühle, *Arithmeō, arithmos*, 1237 («Di tutti i tentativi di soluzione nessuno è pienamente soddisfacente, così che viene spontaneo chiedersi se valga la pena di farne degli altri, che avrebbero sempre soltanto il carattere di puri tentativi»). Ma cfr. già Ireneo di Lione: «Multa sunt quae inveniuntur nomina habentia numerum hunc» (*Contro le eresie* 5,30,3).

[100] Nell'età ellenistica si usarono i ventiquattro segni dell'alfabeto attico con l'aggiunta dello stigma (ς) per il numero 6, del koppa (Ϙ, corrispondente al latino «q») per il numero 90, e del sampi (ϡ, antico segno locale per doppio sigma) per il numero 900; cfr. D. Pieraccioni, *Morfologia storica della lingua greca*, D'Anna, Messina-Firenze 1975[3] (1954[1]), § 171, con la nota 2, e § 172.

essere elevata alla ventisettesima potenza. È ben vero, come si è detto, che poter raggiungere la certezza circa il nome nascosto in Ap 13,18 significherebbe raggiungere la certezza anche sull'interpretazione globale dell'Apocalisse, e in particolare circa il bersaglio principale preso di mira dall'aggressivo Giovanni di Patmos, ma quella certezza ci è dunque irrimediabilmente preclusa.

Di conseguenza bisogna rinunziare alla soluzione piena dell'enigma e, senza rimpianti e con un po' di opportunismo, accontentarsi di una soluzione parziale. Di fatto il 666 può cedere un po' del suo mistero se viene collegato e confrontato con gli altri numeri dell'Apocalisse, perché fortunatamente il resto del simbolismo numerico giovanneo è in buona misura alla nostra portata. L'idea è quella di vedere il numero 666 non in se stesso, ma integrandolo nel sistema simbolico dei numeri dell'Apocalisse, e in particolare alla luce delle leggi dei numeri multipli e dei numeri dimezzati.

d) Il 666 in relazione al « 12 ». - Quanto ai multipli, anche se in greco il 666 non è l'accostamento di tre « 6 » come nei numeri arabi[101], bensì l'accostamento di 600, di 60 e di 6, esso è tuttavia multiplo del « 6 » e somma di suoi multipli, come già Ireneo di Lione faceva notare. Anzi, quando il lettore (Ap 1,3) avrebbe letto nelle assemblee delle Chiese d'Asia l'invito a calcolare il numero della Bestia, l'orecchio degli ascoltatori sarebbe stato colpito tre volte dalla sibilante dell'*hex-* con cui iniziava sia il numero delle centinaia *(hex-akosioi)*, sia il numero delle decine *(hex-ekonta)*, sia infine il 6 delle unità *(hex)*[102]. Quanto poi ai numeri dimezzati, il « 6 » è un « 12 » dimezzato, e nell'Apocalisse è attestata in cinque testi (Ap 11,2.3; 12,6.14; 13,5) la regola del numero imperfetto perché dimezzato, anche se limitatamente a « 3 e mezzo » quale metà del numero « 7 »[103]. Poiché il numero « 6 » è miserabile metà del numero del popolo di Dio[104], sarà miserabile anche il 666 che è cifra tutta giocata sul numero « 6 ». Anzi, sarà miserabile alla massima potenza dal momento che ha il « 6 » nelle unità ed è multiplo del « 6 » sia nelle centinaia che nelle decine.

Essendo numero miserabile in quanto è un dodici abortito e fallito, esso allora dice che a motivo del numero del suo nome la Bestia non ha nulla a che fare con il popolo di Dio e che, viceversa, le Chiese d'Asia e tutti i discepoli dell'Agnello

[101] Cfr. invece, ad esempio, W.E. Beet, *The Number of the Beast*, in *Expositor 8thS* 47 (121, 1921) 25 (« Let us seek for a solution by treating the number [666] in pure symbolic wise... For us it will no longer be six hundred and sixty-six, but simply 6, 6, 6, three sixes standing side by side, and by their juxtaposition emphasising the idea or ideas represented by a single 6 »), e G.K. Beale (*The Book of Revelation*, pp. 718-728), il quale a più riprese parla di « triple six, triple sixes, triple repetition of sixes, six repeated three times ».

[102] Essendo il 666 l'elemento centrale di una delle esortazioni più enfatiche e più solenni dell'Apocalisse, non è fuori luogo segnalarvi la presenza di una figura retorica: il triplice ripetersi di *hex* dà vita, infatti, a una allitterazione; anzi, a una assillabazione, poiché nelle tre parole si ripete la stessa sillaba. Per la sonorità della ripetizione di *hex*, cfr. R. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, p. 394 (« The repetition of *hex* would be apparent »).

[103] Ch. Brütsch, *La Clarté de l'Apocalypse*, pp. 26 e 232 (« Alors que 7 et 12, ainsi que les nombres dérivés, caractérisent généralement la plénitude de l'oeuvre divine, les chiffres tronqués [comme 3 ½ et 6, la moitié respectivement de 7 et de 12...] trahissent l'imperfection, l'inconsistance et même l'effondrement final des entreprises démoniaques », « On a relevé que ce chiffre contient 3 fois celui de 6, qui n'atteint pas à la plénitude de 7 et n'est pas que la moitié de 12 »).

[104] Vedi qui il commento ad Ap 7,4-8 e 21,12-14, pp. 176-177 e 360.

non hanno nulla a che fare con la Bestia. Senza la minima esitazione chi ascolta o legge l'Apocalisse deve conseguentemente optare per lo schieramento giusto: deve mettersi dalla parte dei dodici apostoli dell'Agnello e dei 144.000 segnati in fronte con il sigillo del Dio vivente, e deve essere consapevole che la patria verso cui è in cammino è la Gerusalemme nuova, con le sue dodici porte, con i suoi dodici fondamenti e con i dodici frutti dell'albero di vita.

Giovanni di Patmos esorta anche con i numeri.

Excursus 8. *Geografia politica di Ap 13 e identità delle due Bestie.* - Se il numero 666 non porta all'identificazione della Bestia come Giovanni sembrerebbe promettere, in alternativa ci si può affidare alle indicazioni di geografia politica presupposta in Ap 13. Non è infatti una geografia fantastica, costruita a tavolino. Dalla creatività di Giovanni vengono bensì la zoologia mitica del Drago e delle due Bestie, così come dalla sua creatività viene la topografia delle battaglie celesti del Drago, ma non si può dire la stessa cosa delle coordinate di geografia fisica economica e politica che il narratore si è trovato in modo irriflesso a portare dentro la vicenda delle due Bestie.

Poiché, pur venendo dal mare (Ap 13,1), la Bestia è ammirata e adorata da tutta la terra (*holē hē gē*, vv. 3-4) ed esercita il suo potere su ogni tribù, popolo, lingua e gente (vv. 7 e 8), quel mare è un mare sul quale si affacciano le molte regioni delle tribù, dei popoli, delle etnie e dei gruppi linguistici di cui parla il v. 7. In altre parole, il mare è la via di comunicazione che, toccandoli tutti e conducendo a tutti, unifica quei molti territori in un solo regno o impero. Difficilmente poi il mare è un mare diverso da quello di Patmos. Non tanto in quanto mare Egeo, bensì come Mediterraneo, sul quale si affacciano appunto le molte regioni ed etnie di tutta l'ecumene. E Babilonia è capitale di quell'impero[105].

Anche per la Bestia terrestre si parla per ben 3 volte di «terra» (vv. 12b; 14a; 14.b). La sua sfera d'azione però è diversa da quella della prima Bestia, e l'elemento di diversità tra le due adorazioni è quello dell'universalità da una parte, e della dimensione regionale dall'altra. Tutte le volte in cui si parla della terra dell'adorazione della statua, infatti, non compare mai l'aggettivo universalizzante *holos* che compariva a proposito della terra adoratrice della Bestia marina e del Drago (*holē hē gē*, Ap 13,3c). L'universalità di cui gode la terra della seconda adorazione, lungi dall'essere geografica è sociologica: «Si adopera poi perché tutti, i piccoli e i grandi, i ricchi e i poveri, i liberi e gli schiavi, si facciano imprimere un marchio» (13,16). Ma è una universalità possibile ovunque, anche in una regione limitata. La terra di Ap 13,12.14a.14b, in cui la Bestia terrestre organizza il suo culto, è una regione dunque che si distingue dall'ecumene di 13,3.8 in cui la Bestia marina veniva già adorata. Succede qui insomma come se l'autore, dopo aver parlato di un fe-

[105] Ap 18 riproporrà la stessa visione geografico-politica del mondo perché prima parlerà di Babilonia che ha corrotto tutte le genti (*panta ta ethnē*, v. 3) e i re della terra (vv. 3b e 9), e poi parlerà dei commerci che hanno arricchito i grandi impresari (*hoi emporoi tēs gēs*, vv. 3 e 15) e quanti hanno navi nel mare (v. 19). Nell'antichità era comune la convinzione che il Mediterraneo unificasse il mondo allora conosciuto: Platone ad esempio lo pensava, con un po' di supponenza, come uno stagno attorno a cui si trovavano a gracidare le rane di ogni riva (*Fedone*, 109B).

nomeno mondiale, prendesse la lente di ingrandimento per osservare quel fenomeno da vicino in una regione precisa e limitata.

Questa importante deduzione di tipo geografico ha nel testo almeno quattro conferme:

– nel fatto che le due Bestie non si incontrino mai prima di confluire nella coalizione di Ap 16,13;

– nel fatto che l'adorazione della Bestia sia sempre tenuta distinta dall'adorazione della sua statua;

– poi nel fatto che in Ap 16 le due adorazioni siano colpite da flagelli distinti (la prima coppa contro gli adoratori della statua della Bestia, la quinta coppa contro il suo regno);

– e infine nella successione di «mare e terra» e non, viceversa, di «terra e mare», come è stato detto nel commento ad Ap 10,8-11. Le due Bestie sono ovviamente in relazione fra di loro. Lo sono però stando a distanza l'una dall'altra, così che nella seconda adorazione, per colmare la lontananza tra adoratori e Bestia adorata, si rende necessaria una statua cultuale. Si ha dunque una sorta di *parousia* cultuale per ovviare a una *apousia* fisica[106].

Quanto alla terra in cui la seconda Bestia svolge la sua attività, che dunque è una regione circoscritta e non l'ecumene, è evidentemente una delle molte regioni affacciate sul mare da cui sorge la prima Bestia, e cioè il Mediterraneo. Con ogni probabilità non si tratta di Patmos, perché per Giovanni di Patmos ha rilevanza solo autobiografica come luogo delle visioni e poi perché in Ap 1,9 egli la chiama non «terra» ma «isola», con molta e scontata naturalezza. Quella terra è invece l'Asia Minore dal momento che la visione introduttiva di tutta la seconda parte del libro (Ap 4,1 - 5,14) è in continuità di tempo e di collocazione geografica con quella di 1,9-20, che è ambientata a Patmos e destinata a sette Chiese d'Asia, e non (ad esempio) di Giudea.

In conclusione, il regno multietnico dell'Apocalisse e la sua capitale sono molto spontaneamente ravvisabili in Roma e nel suo impero disteso tutt'intorno al *mare nostrum*[107], la Bestia che sale dal mare è l'imperatore, signore del *mare Nostrum* che si fa adorare dall'ecumene mediterranea, mentre la Bestia che sale dalla terra è con ogni probabilità l'organismo promotore del culto del sovrano nell'Asia proconsolare, il *commune Asiae*, come è detto nell'*Excursus 9. L'idolatria imperiale in Asia e a Efeso* (qui pp. 299-302).

[106] Cfr. D.A. deSilva, *The «Image of the Beast» and the Christians in Asia Minor: Escalation of Sectarian Tension in Revelation 13*, in *TrJ* 12 (1991) 204-205: «Here there is the need of an "image of the beast" to represent the "absent one as present"». Cfr. poi Sap 14,17: «I sudditi, non potendo onorare i sovrani di persona a distanza, riprodotte con arte le sembianze lontane, fecero un'immagine visibile del re venerato, per adulare con zelo l'assente quasi fosse presente».

[107] H. Conzelmann - A. Lindemann (*Guida allo studio del Nuovo Testamento* [CSANT, Strumenti 1], Marietti, Genova 1986 [Tübingen 1975], p. 322) dicono a chiare lettere: «Il mare è in termini molto concreti il Mediterraneo, il *mare nostrum* dell'impero romano»: cfr. W. Hadorn, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 139 («Wohl geographisch zu verstehen ist und das im Westen befindliche Meer bedeutet, wo für den Orientalen Rom liegt»). Sulla geografia presupposta in Ap 12 e in Ap 18, cfr. G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, pp. 47-62 (cap. 2: *La terra di Apoc. 13,11 e la geografia fisico-politica*).

La teologia di Ap 12,1 - 13,18. L'episodio della Donna e del Drago di Ap 12 è spesso ritenuto centrale nell'Apocalisse e capitale per la sua comprensione[108], ma in realtà non lo è, né dal punto di vista narrativo, né da quello teologico. Anzitutto, non ha relazione alcuna con i primi tre capitoli dell'Apocalisse dove a campeggiare sovrano è il Risorto che nel giorno del Signore si rivolge alle sette Chiese d'Asia e le esorta, le rimprovera, e le incoraggia. Ap 12 poi non ha collegamenti con il ciclo incentrato sul rotolo che è nella destra di Dio e che viene aperto e manifestato nei suoi contenuti a opera dell'Agnello. Non è collegato neanche con i flagelli, che allo squillo delle sette trombe si abbattono sul mondo dell'idolatria dei demoni e degli idoli. Sull'altro versante del libro, Ap 12 non è collegato con la catabasi della Gerusalemme nuova, e quindi non è collegato neanche con il gran finale dell'Apocalisse giovannea. Ap 12 è invece punto di partenza di un (importante ma limitato) ciclo narrativo, quello dell'idolatria della Bestia (Ap 12-20), ed allora è eccessiva l'affermazione di chi considera Ap 12 il centro dell'Apocalisse e un testo capitale per la sua interpretazione[109].

Ap 12 pone anche il problema delle fonti. La sua trama è alquanto frastagliata e non esente da incongruenze e contraddizioni. Secondo R. Lehmann-Nitsche, ad esempio, bisognerebbe presupporre due narrazioni di fuga, dal momento che il fiume d'acqua gettato contro la Donna non può aver fatto parte della stessa narrazione che parla del volo con le ali d'aquila. Secondo P. Prigent invece, il vocabolario giudaico con cui si narrano il parto e le battaglie del Drago con Michele e con la Donna fa pensare a una fonte diversa da quella che bisogna presupporre per il cantico, il quale fa ricorso a un linguaggio chiaramente cristiano[110]. Ma gli stessi autori probabilmente non sarebbero altrettanto pronti a presupporre due fonti diverse, ad esempio per la narrazione dei due testimoni, anche se contiene analoghe incongruenze narrative (ciò che in Ap 12 non è accettabile per R. Lehmann-Nitsche), e accosta tratti anticotestamentari a tratti neotestamentari (ciò che in Ap 12 non è accettabile per P. Prigent). Senza escludere la possibilità che Giovanni di Patmos abbia attinto a miti preesistenti, come quello di Letò e Pitone[111], proprio per contrapporre a essi la realtà cristiana, la logica narrativa di Ap 12 va comun-

[108] Cfr., ad esempio, E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 155 (« Point culminant, chapitre... central »); P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'Exégèse* (BGBE 2), Mohr-Siebeck, Tübingen 1959, p. 1 (« Le centre et la clé du livre entier »); A. Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, p. 231 (« Pivotal position in the book »). Cfr. poi il titolo di E. Schmitt, *Das apokalyptische Weib als zentrale Enthüllung der Apokalypse* (Köln 1965).

[109] Giustamente, F. Montagnini (*Problemi dell'Apocalisse in alcuni studi degli ultimi anni*, in *RivBib* 11 [1963] 422) dice che ad Ap 12 si è chiesto più di quanto esso voleva dire, e giustamente I.M. Benson (*Revelation 12 and the Dragon of Antiquity*, in *RestQ* 29 [1987] 97) dice che Ap 12 apre la seconda parte.

[110] R. Lehmann-Nitsche, *Der apokalyptische Drache. Eine astralmythologische Untersuchung über Ap Joh 12*, in *ZE* 65 (1933) 200-201; P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'Exégèse*, pp. 146-147.

[111] Così, fra gli altri, H. Gollinger, *Das « Grosse Zeichen »*, pp. 129-130; A. Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, pp. 65-67; P. Busch, *Der gefallene Drache*, pp. 81-83; G.K. Beale, *The Book of Revelation*, pp. 624-625; ma cfr. soprattutto H.D. Saffrey (*Relire l'Apocalypse à Patmos*, in *RB* 82 [1975]), che dedica alla discussione le pagine 397-477 facendo notare come Patmos avesse un tempio, con relativa festa, dedicato ad Artemide, figlia di Letò-Latona (per il quale si può fare l'ipotesi che sorgesse sul luogo ora occupato dal monastero fondato da Cristodulo nel 1088).

que ricostruita tenendo conto del particolare linguaggio dell'autore, perché discontinuità e incongruenze non sono nel solo cap. 12.

Come altre nell'Apocalisse, quella del Drago di Ap 12 e delle due Bestie di Ap 13 sono figure mostruose e odiose e tuttavia, dal punto di vista estetico-letterario, sono di un *bel* mostruoso e di un *bell'*odioso perché Giovanni è magistrale non solo nel ben presentare il bene perché sia amato, ma anche nel ben presentare il male perché sia odiato. Nel Drago egli infatti mette in scena la quintessenza del male: nella figura di un rettile ibrido e policefalo che ha una inquietante accozzaglia di teste a un solo corno e di altre policornute, che è così ingombrante nei movimenti da urtare contro le stelle del cielo, che è accanito persecutore di un tenero neonato e della madre non ancora uscita dall'affanno del parto, e che infine, come fa il cattivo dei nostri cartoni animati, vomita contro la sua vittima una fiumana d'acqua per travolgerla. Le due Bestie di Ap 13 sono poi introdotte in efficace parallelismo: il montare di un primo mostro dalle acque e di un secondo dalla terra ha qualcosa di affascinante e insieme di minaccioso. Il lettore è conquistato dal ritmo binario della narrazione e insieme avverte un inquietante senso di accerchiamento, tanto più che ben presto la seconda Bestia si rivela complice della prima, in una temibile alleanza (Ap 13,12). Così, con la grinta di un regista dell'*horror*, Giovanni di Patmos crea immagini che da un lato catturano il lettore e dall'altro gli infondono ripugnanza e avversione.

La Bestia-dal-mare è la caricatura di ogni monarca avido di potere e di gloria. Potente (dieci corni), piena di vitalità (sette teste), stipata di tratti di pantera, orso e leone, insediata sgraziatamente (perché bestialmente) su di un trono al comando di un impero, acclamata da folle e popoli, essa si sente al centro dell'universo, non solo esercitando il suo dominio politico su ogni popolo e nazione (Ap 13,7b), ma anche erigendosi a rivale di Dio (13,3-4.8). La Bestia-dalla-terra poi, suo agente propagandistico, è felicemente caratterizzata dal disinteresse, in bel contrasto con il solipsismo della prima Bestia, perché non cerca nulla per sé e tutto fa a vantaggio della Bestia marina. In questo giustapporre la falsità e la persecuzione sanguinaria alla contrastante virtù del disinteresse, Giovanni censura il servilismo – sempre troppo generoso ed altruista – con arte insuperabile.

La narrazione di Ap 12-13 lascia intravedere due assilli di Giovanni, contrari e complementari: il primo, come si è visto, è quello di dire l'odiosità e la pericolosità del Drago e delle due Bestie, e il secondo è di dire che la triade non è però affatto invincibile. Il Drago già è stato vinto nel cielo, così che a quella vittoria le vicende terrestri dovranno in qualche modo adeguarsi e in essa confluire. Lo stesso Drago sa di essere perdente, ed è per questo che ognuno dei suoi agguati è segnato dal nervosismo e dalla rabbia (*echōn thymon megan*, 12,12). Anche la Bestia-dal-mare non è affatto invulnerabile, perché già una delle sue teste è stata colpita a morte. L'autore di Apocalisse cerca insomma di provocare disaffezione nei confronti del Drago e della Bestia con una sorta di teologia del « non ancora ma già »[112], con-

[112] Il « già e non ancora » della Donna di Ap 12 o, più precisamente, il raccordo tra il « già » del cielo e il « non ancora » della terra, è variamente detto, ad esempio, in H. Gollinger, *Das « Grosse Zeichen »*, pp. 176-177 (« Der Engelkampf und der Siegeshymnus im Himmel sind vom Apokalyptiker

giungendo al riconoscimento dell'attuale potenza degli avversari la rivelazione del loro sicuro crollo. Nessuno perciò deve farsi prendere dal panico. La vittoria è certa, dice Giovanni di Patmos. L'unica cosa da fare è schierarsi dalla parte giusta o, meglio, restare nello schieramento giusto, con *hypomonē*, *sophia*, *nous*, e *pistis* (Ap 13,10.18; 14,12; 17,9). Anche quando porta il suo lettore dietro le quinte perché si renda conto della debolezza dei nemici, Giovanni dunque esorta e incoraggia.

Un'analoga precarietà e un'analoga fortezza, ma di natura contraria e speculare, sono quelle della Donna e della sua discendenza. La Donna partorisce nelle doglie ed è costretta a cercare rifugio nel deserto, ed è significativo che Giovanni dica e ridica quella fuga (12,6 e v. 14). Allo stesso modo, la discendenza della Donna è sotto i colpi del Drago e delle Bestie dal-mare e dalla-terra. Tuttavia, Dio protegge la donna messianica e i figli di lei. Li protegge con un vero e proprio esodo, l'esodo dei tempi messianici. Sono tratti esodici le ali dell'aquila che salvano la Donna, le acque che non la travolgono, il deserto dove trova rifugio e salvezza, e il cibo che le viene dato come una nuova manna[113]. L'esodo è poi nelle piaghe che cadranno sul regno della Bestia: la piaga delle ulcere, la piaga dell'acqua cambiata in sangue e poi quella delle tenebre (Ap 16). Il nuovo esodo sarà poi cantato dai vincitori della Bestia che stanno sul mare appunto da vincitori, essi che, accompagnandosi con arpe divine, cantano il cantico di Mosè e il cantico dell'Agnello (Ap 15): il cantico dell'antico e del nuovo e più grande liberatore. L'esodo e la vittoria sono certi.

L'autore dell'Apocalisse dunque non fa della letteratura fine a se stessa, perché non cessa mai di combattere la sua battaglia contro quella che egli chiama l'idolatria della Bestia e che, fuor di metafora, è probabilmente una battaglia contro la pretesa dell'imperatore di farsi adorare, e contro le insidie della *pax romana* che con il suo benessere allettava e rammolliva i cristiani d'Asia. L'autore narra da impareggiabile affabulatore, ma narrando esorta e mette in guardia. Con grande trepidazione.

eingefügt, um die untrennbare Verbundenheit vom Himmel und Erde darzustellen: nicht geschieht auf der Erde, was nicht im Himmel seinen Ursprung hat», «Alles im Himmel begründet ist und von dort ausgeht»); E. Cothenet, *Exégèse et Liturgie*, p. 311 («Le ciel exprime le plan divin, la réalité finale, tandis que sur terre se joue le drame de l'histoire»); F. Contreras Molina, *La mujer en Apocalipsis 12*, in *EphMar* 43 (1993) 371 («Cuando en Ap una visión se sitúa en el cielo, quiere indicarse que tal acontecimiento ya está decidido y que los hechos narrados tienen su confirmación en los planes de Dios»).

[113] Cfr. A.M. Dubarle, *La femme couronnée d'étoiles. Ap 12*, in G. Contenau e altri (edd.), *Mélanges A. Robert*, Bloud et Gay, Paris 1957, p. 515; A.Th. Kassing, *Die Kirche und Maria*, pp. 59-60; e H. Gollinger, *Das «Grosse Zeichen»*, p. 102 («Erinnert die Ernährung der Frau in der Wüste an das Manna beim Wüstenzug Israels»). Per la terra che ingoia la fiumana d'acqua quale allusione all'esodo di Es 15,12, cfr. J. Dochhorn, *Und die Erde tat ihren Mund auf: Ein Exodusmotiv in Apc 12,16*, in *ZNW* 88 (1997) 140-142.

SETTENARIO DELLE COPPE O DEI FLAGELLI CONTRO L'IDOLATRIA DELLA BESTIA

Ap 14,1 - 16,21

Visione dei 144.000 che seguono l'Agnello

14 [1]Ed ebbi una visione ed ecco: l'Agnello (era) ritto sul monte Sion e, con lui, 144.000 che recavano il suo nome e il nome del Padre suo scritto sulla loro fronte. [2]E udii una voce dal cielo come fragore di molte acque e come scoppio di tuono potente, e la voce che udii (era) come di cantori che si accompagnano con la cetra. [3]Cantano [ ] un cantico nuovo al cospetto del trono, dei quattro Viventi e dei Vegliardi, e nessuno poteva imparare (que)l cantico se non i 144.000 redenti dalla terra. [4]Questi sono coloro che non si sono contaminati con donna: sono infatti vergini. Questi sono coloro poi che seguono l'Agnello ovunque egli vada. Questi furono riscattati di fra gli uomini, primizia per Dio e per l'Agnello, [5]e «sulla loro bocca non fu trovata» menzogna: sono senza macchia.

Tre annunzi angelici

[6]E vidi un altro angelo che volava nel mezzo del cielo e che recava un vangelo eterno da annunziare agli abitanti della terra, ( ) a ogni gente, tribù, lingua e popolo, [7]e gridava a gran voce:

«Temete Dio
e a lui date gloria,
perché è giunta l'ora del suo giudizio.
Adorate colui che ha fatto
il cielo e la terra,
(il) mare e (le) sorgenti delle acque».
[8]E un altro, secondo (angelo lo) seguì dicendo:
«È caduta!, è caduta!,
Babilonia la grande,

colei che col vino della sua frenesia di fornicazione
ha abbeverato tutte le genti ».
[9]E un altro, terzo [angelo] li seguì gridando a gran voce:
« Se qualcuno adora la bestia
e la sua statua
e (ne) accetta il marchio sulla propria fronte
o sulla propria mano,
[10]anche lui berrà dal vino del furore di Dio
versato schietto
nel calice dell'ira di lui,
e sarà tormentato con fuoco e zolfo
al cospetto degli angeli santi
e al cospetto dell'Agnello.
[11]E il fumo del loro tormento
sale per i secoli dei secoli,
e giorno notte non hanno tregua
coloro che adorano la bestia e la sua statua,
e chi accetta il marchio del suo nome ».

[12]Qui sta la perseveranza dei santi, i quali praticano i comandamenti di Dio e la fedeltà di Gesù. [13]E udii una voce dal cielo che diceva: « Scrivi: Beati i morti che d'ora in avanti muoiono nel Signore ». « Sì », dice lo Spirito, « perché riposeranno dalle loro fatiche e le loro opere li seguono ».

Le azioni simboliche della mietitura e della vendemmia

[14]Ed ebbi una visione, ed ecco: una nube bianca, e sulla nube (vidi) seduto uno simile a figlio d'uomo, con una corona d'oro sul capo e nella mano una falce affilata. [15]Un altro angelo uscì dal santuario gridando a gran voce a colui che era seduto sulla nube: « Muovi la tua falce, e fai la mietitura: ( ) si è fatto tempo di mietere, perché la messe della terra è matura ». [16]Colui che era seduto sulla nube gettò allora la sua falce sulla terra e fece la mietitura della terra.

[17]Un altro angelo uscì dal santuario che è nel cielo, anch'egli recando una falce affilata. [18]E un altro angelo, che aveva potere sul fuoco, [ ] dall'altare gridò a gran voce a colui che recava la falce affilata, dicendo: « Muovi la tua falce affilata, e vendemmia l'uva della vigna della terra perché i suoi grappoli sono maturi ». [19]E l'angelo gettò la sua falce sulla terra e vendemmiò la vigna

della terra e gettò (l'uva) nel grande tino del furore di Dio. [20]Il tino fu pigiato fuori dalla città: dal tino uscì sangue fino al morso dei cavalli, per la distesa di 1.600 stadi.

Rito d'investitura degli angeli delle coppe

15 [1]E vidi nel cielo un altro segno grande e meraviglioso: sette angeli recavano sette flagelli – gli ultimi –, perché con essi giunse a compimento il furore di Dio. [2]Vidi poi come un mare di cristallo misto a fuoco e, ritti sul mare di cristallo, i vincitori della bestia, della sua statua, e del numero del suo nome, con (in mano) cetre divine. [3]E cantano il cantico di Mosè, servo di Dio, e il cantico dell'Agnello e dicono:

«"Grandi e mirabili le tue opere,
o Signore Iddio, il Pantokratōr.
Giuste e veraci le tue vie,
o re delle genti.
[4]Chi non avrà il (tuo) timore, o Signore,
e non darà gloria al tuo nome?".
Perché tu solo (sei) santo,
perché "tutte le genti giungeranno
e si prostreranno al tuo cospetto",
(e) perché si sono manifestate le tue giuste sentenze».

[5]Dopo queste cose ebbi una visione: si aprì il santuario della tenda della testimonianza nel cielo [6]e dal tempio, vestiti di lino puro, splendente, e cinti al petto di fasce auree, uscirono i sette angeli con i sette flagelli, [7]e uno dei quattro Viventi diede ai sette angeli sette coppe d'oro colme dell'ira del Dio che vive per i secoli dei secoli. [8]Allora il santuario fu avvolto da fumo che (viene) dalla gloria di Dio e dalla sua potenza, e nessuno poté entrare nel santuario sino a che furono andati a effetto i sette flagelli dei sette angeli.

16 [1]E udii una voce potente (venire) dal santuario che diceva ai sette angeli: «Andate e riversate le sette coppe dell'ira di Dio contro la terra».

I flagelli contro l'idolatria della Bestia

[2]Il primo (angelo) andò e riversò la sua coppa contro la terra. Allora una piaga dolorosa e molesta cadde sugli uomini che avevano il marchio della bestia e che adoravano la sua statua. [3]E il se-

condo (angelo) riversò la sua coppa contro il mare che fu cambiato in sangue come di cadavere, e ogni forma di vita che era nel mare morì. [4]E il terzo (angelo) riversò la sua coppa contro i fiumi e contro le sorgenti delle acque, che furono cambiate in sangue.

[5]Allora udii l'angelo delle acque che diceva:
« Sei giusto,
(tu) che sei e che eri,
il Santo,
poiché hai emesso il tuo giudizio su queste (acque),
[6]perché sangue di santi e profeti hanno versato
e sangue tu desti loro da trangugiare:
ne erano (ben) degni ».
[7]E udii l'altare che diceva:
« Sì, o Signore Iddio, il Pantokratōr,
giusti e secondo verità (sono) i tuoi giudizi ».

[8]E il quarto (angelo) riversò la sua coppa contro il sole: e fu dato a esso di ustionare gli uomini col (suo) fuoco [9]e gli uomini furono ustionati (da) grande vampa. Ma essi bestemmiarono il nome del Dio che ha potere su questi flagelli, e non si convertirono per dare a lui gloria.

[10]E il quinto (angelo) riversò la sua coppa contro il trono della bestia e il suo regno fu immerso nelle tenebre. Per la pena si mordevano la lingua [11]e bestemmiarono il Dio del cielo per le loro pene e piaghe e non si convertirono dalle loro opere.

Preparativi per la battaglia del grande giorno

[12]E il sesto (angelo) riversò la sua coppa contro il grande fiume, l'Eufrate, e si prosciugò la sua acqua affinché fosse aperta la strada ai re dell'Oriente ( ). [13]E vidi dalla bocca del drago, dalla bocca della bestia e dalla bocca del falso profeta tre spiriti immondi come rospi. [14]Sono infatti spiriti di demoni che operano prodigi e se ne vanno a radunare i re di tutta l'ecumene per la battaglia del grande giorno di Dio, il Pantokratōr.

– [15]« Ecco io vengo, come un ladro. Beato chi è vigilante e preserva le sue vesti al fine di non andarsene nudo e di non esporre alla vista la sua vergogna » –.

[16]E li radunarono nel luogo chiamato in ebraico Harmagedon.

[17]E il settimo (angelo) riversò la sua coppa contro l'atmosfera, e uscì una voce potente dal santuario, dal trono, che diceva: « È

compiuto! ». [18](Ne) vennero lampi, fragori e tuoni e (ne) venne un grande terremoto: un terremoto così forte e grande, quale non si verificò mai sulla terra da quando l'umanità esiste. [19]La grande città si schiantò in tre parti – le città delle genti rovinarono –, e al cospetto di Dio ci si ricordò di Babilonia la Grande per porgerle il calice del vino del furore della sua ira. [20]Ogni isola scomparve e di monti più non se ne trovò. [21]E una violenta grandine, dalle dimensioni di un talento, dal cielo cade sugli uomini, e gli uomini bestemmiarono Dio a motivo del flagello della grandine, perché oltremodo violento è il suo flagello.

Il valore di Ap 14 è ermeneutico, perché ogni suo testo è più o meno scopertamente interpretativo ed esortativo: non narrativo. Come l'episodio dei due testimoni, infatti, anche Ap 14 potrebbe essere tolto dall'Apocalisse senza danno per la trama narrativa, quantunque contenga qualche legame in più con il resto dell'Apocalisse.

Il cap. 14 è così composto:

vv. 1-5 la visione dell'Agnello seguito dai 144.000 sul monte Sion;
vv. 6-11 tre annunzi di tre angeli banditori:
  vv. 6-7 invito alla lode di Dio e annunzio del giudizio,
  v. 8 l'annunzio della caduta di Babilonia corruttrice dei popoli,
  vv. 9-11 l'annunzio del giudizio degli adoratori della Bestia;
vv. 12-13 la terza delle esortazioni con l'*hōde* (v. 12) e una beatitudine confermata dalla voce dello Spirito (v. 13), che hanno il compito di segnalare la fine degli annunzi angelici;
vv. 14-20 e infine due annunzi di giudizio dati con le azioni simboliche della mietitura e della vendemmia.

Dei due capitoli seguenti, Ap 15 prepara l'ultimo settenario dicendo che sette angeli vengono equipaggiati con sette coppe piene dell'ira di Dio. Obbedendo a un comando proveniente dal cielo (v. 1), in Ap 16 ognuno dei sette angeli riversa il flagello della propria coppa. La prima colpisce gli adoratori della Bestia (v. 2), la seconda e la terza coppa (vv. 3-4) sono commentate dall'intervento di due voci (vv. 5-7) che danno senso ai loro due flagelli caduti sulle acque salate e su quelle dolci. Delle coppe che seguono la quinta fa cadere un flagello contro il trono e il regno della Bestia (vv. 10-11), mentre la sesta (vv. 12-16) e la settima (vv. 17-21), le più difficili da interpretare, sembrano avere carattere prolettico.

[**14,1-3**] La divisione tradizionale dei capitoli rischia qui di staccare ciò che è collegato, e cioè la Bestia con il numero del suo nome, tutto giocato sul « 6 » quale numero dimezzato e fallimentare (Ap 13), e la folla dei 144.000 sul Sion (Ap 14) con il loro numero integro, il « 12 », e i suoi multipli. Giovanni di Patmos

mette in atto qui la tecnica del chiaroscuro e del contrasto: non gli basta ispirare timore nei confronti della Bestia, perché ancor più bisogna ispirare il desiderio di schierarsi dalla parte giusta.

La nuova scena (Ap 14,1-5) è fatta di un tratto visivo, di uno uditivo, di una constatazione e di tre didascalie. Giovanni infatti vede i 144.000 al seguito dell'Agnello che si erge sul monte Sion (v. 1), ode un cantico nuovo che proviene dal cielo ed è cantato al cospetto di Dio e della sua corte (vv. 2-3a), e constata come solo i 144.000 siano in grado di imparare quel cantico e cioè di entrare in comunione con la liturgia celeste (v. 3b). Le tre didascalie infine sono introdotte con le formule: *houtoi eisin* (v. 4a), *houtoi hoi akolouthountes* (v. 4b), *houtoi ēgorasthēsan* (v. 4c), e rispondono alla domanda che viene spontanea circa l'identità di coloro che, unici, sono capaci di apprendere il cantico.

L'Agnello è ritto *(hestos)* come nella sua prima apparizione in Ap 5,6 *(hestēkos)*, ma questa volta il participio è seguito da un complemento di luogo: l'Agnello è ritto sul monte Sion, localizzazione che sembra rimandare al Sal 2, l'unico testo in cui il Sion è collegato con il Messia: « Io sono stato costituito sovrano sul Sion, sul suo santo monte » (Sal 2,6 nella versione dei LXX), « Io l'ho costituito mio sovrano sul Sion mio santo monte » (nel testo ebraico). La scena appare tanto ideale che il monte Sion è, come in Eb 12,22[1], il luogo simbolico della salvezza messianica: non per nulla è detto due volte nel giro di soli due versetti (vv. 3.4) che sul Sion il Cristo è accompagnato da coloro che egli ha redento. Il Messia dunque guida e conduce il suo popolo, come sempre contrassegnato dal numero « 12 » o da un suo multiplo, sulle vie della salvezza.

Dal Sion, dal luogo simbolico della redenzione, i 144.000 imparano il canto che in cielo risuona incessantemente intorno al trono di Dio. È un canto nuovo perché, come in Ap 5,9, canta l'opera salvifica che è nuova e inaudita, ed è un canto del quale possono dare un'idea il fragore di molte acque e lo scoppio del tuono. Il plurale *(adousin)* non ha soggetto e il presente di quel verbo sarà seguito da un imperfetto *(oudeis edynato mathein)*, così che la particolare sintassi giovannea esprime a modo suo l'universalità dei cantori e l'eternità del canto. Il fragore di molte acque, o di grandi acque, è un'espressione biblica applicata al rumoreggiare delle genti che Dio disperde (Is 17,13), o che descrive la potenza di fenomeni naturali dei quali Dio è però più grande (Sal 93,4), oppure ancora che parla del fragore delle ali dei Viventi, portatori del carro della « gloria » di Dio (Ez 1,24; 43,2). L'uso della formula da parte di Giovanni di Patmos supera tutti i modelli anticotestamentari perché parla di un canto che non ha l'eguale. Oltre che nuovo, potente e unico, il canto è poi sublime e dolce: e questo è detto con l'ulteriore immagine della cetra che l'accompagna[2].

[1] Le altre 5 ricorrenze di « Sion », nel NT, sono in citazioni dai profeti Isaia (Rm 9,33; 11,26; 1Pt 2,6) e Zaccaria (Mt 21,5 e Gv 12,15).

[2] Sulla dolcezza del suono della cetra, cfr. Omero, *Iliade* 18,570: « Soavemente suonava con la cetra ». Era un canto triste quello senza lira (*aneu lyras*, Eschilo, *Agamennone* 990; *alyros*, Sofocle, *Edipo a Colono* 1222; Aristotele, *Retorica* 1408A,7.9) o senza cetra (*akitharis*, Eschilo, *Supplici* 685), e quello accompagnato invece dal flauto (Sofocle ed Euripide), o il canto addirittura anche senza flauto (*anaulos*, Plutarco, *Sugli oracoli della Pizia* 406A,3; *anaulotatos*, Euripide, *Fenicie* 791).

Come molte tele del Perugino o di Raffaello la scena ha una componente terrestre (quella del Sion), e una celeste (quella del canto potente e sublime attorno al trono di Dio). La distanza cosmica però non le divide perché, redenti «dalla terra», i 144.000 sono oramai affini e connaturali con i cantori celesti così che possono apprenderne il cantico.

[**vv. 4-5**] Nel v. 4 l'autore dice per tre volte: «Questi sono coloro che...» e, come molte didascalie giovannee, anche queste mettono il lettore di fronte a ulteriori difficoltà, invece di aiutarlo. La prima didascalia dice che i 144.000 sono vergini, non essendosi contaminati con donne[3], e con ciò mette il lettore in grande difficoltà, perché i maschi sarebbero la *pars melior* e l'altra metà degli esseri umani, le donne, sarebbero invece la *pars immunda et corrumpens*. Poiché però non è possibile che i salvati siano solo maschi e solo vergini, il loro sesso maschile e la loro verginità devono essere simbolici. D'altra parte, se avesse considerato come impuri il matrimonio e il rapporto matrimoniale, l'autore non avrebbe messo al vertice della propria apocalisse le nozze dell'Agnello e l'ostensione della sua sposa (Ap 19,7-8; 21,9). Il linguaggio è di spiacevole stampo maschilista[4], ma sembra significare incontaminata adesione a Dio in contrapposizione all'idolatria, che spesso nell'AT e nel NT è chiamata *porneia*. Nella sostanza «sono vergini» dovrebbe dunque equivalere a «sono irreprensibili» della terza didascalia.

La formulazione della seconda didascalia *(hoi akolouthountes tǭ arniǭ hopou an hypagę̄)* è vicina a quella di Lc 9,57 *(akolouthēsō soi hopou ean aperchę̄)*, ma il significato è diverso perché è diverso il contesto: il discepolo di Lc 9 si dice pronto a seguire ovunque Gesù nella sua itineranza storica, tanto è vero che Gesù gli risponde con il *logion* della tana delle volpi, mentre qui la sequela è quella del Cristo pasquale e si colloca sul piano etico della fedeltà a lui in qualunque situazione, soprattutto nel rifiuto di ogni idolatria.

La più difficile delle didascalie è la terza: la difficoltà sta nel precisare il valore del termine *aparchē*. I 144.000 possono essere primizia o prima parte dei redenti in quanto altri come loro saranno redenti di fra gli uomini. Ma sembra che nulla possa essere aggiunto al loro numero, multiplo del «12», numero inalterabile del popolo di Dio[5]. Nella stessa città escatologica, da misura d'uomo il «12» diventerà misura d'angelo (Ap 21,17) senza essere né abolito né superato. È vero però anche che la folla innumerevole di 7,9-12 («Una folla immensa che nessuno poteva contare»), testo altrettanto escatologico quanto quello di Ap 21, potrebbe

[3] Cfr. D.C. Olson (*«Those Who Have Not Defiled Themselves with Women»: Revelation 14,4 and the Book of Enoch*, in *CBQ* 59 [1997] 492-510), per il quale coloro che seguono il Cristo non si sono contaminati «con le figlie degli uomini», come invece fecero gli angeli decaduti di *1Enoch* 6-19 («A conscious allusion to the Book of Enoch», *Ibid.* 493).

[4] Per M.E. Boring (*Apokalypsis Iōannou as Prophēteia. A Religionsgeschichtlich and Theological Perspective*, in *1900th Aniversary* [sic] *of St. John's Apokalypse. Proceedings of the International and Interdisciplinary Symposium [Athens-Patmos, 17-26 September 1995]*, Athens 1999, p. 537, nota 15), l'autore dell'Apocalisse condivideva l'androcentrismo del tempo, ma il suo libro non è un libro misogino.

[5] In Ez 37,15-28 il profeta deve unire i due legni su cui ha scritto «Giuda» e «Giuseppe» per ricostituire l'integrità del popolo e del suo numero, e in At 1,15-26 la defezione di Giuda esige che si ristabilisca il numero «12» con la cooptazione di Mattia.

essere la misura d'angelo rispetto ai 144.00 dei versetti precedenti (7,4-8) che, nella storia, erano conteggiati con misura d'uomo in base al numero « 12 » delle tribù. A confronto con il raccolto maturo dell'escatologia, il numero 12 e i suoi multipli contrassegnerebbero così la storia come primizia[6].

La formula « furono riscattati... primizia per Dio e per l'Agnello », che è ambigua a motivo di quel doppio dativo d'interesse, è pienamente chiarita nella ricorrenza della stessa formula, ma all'attivo, in Ap 5,9 dove il Cristo diventa soggetto e Dio resta l'unico termine al dativo: « Perché con il tuo sangue riscattasti... riscattasti per Dio ». La menzogna *(pseudos)* che non fu trovata sulle labbra dei redenti sembra essere non la falsità nel parlare, ma qualcosa di molto meno episodico e di più generale. Probabilmente è la presa di distanza da ogni pseudo-dio, pseudo-cristo e pseudo-profeta.

Nonostante le tre didascalie del « Costoro sono... » l'identità dei 144.000 resta misteriosa e, come se ciò non bastasse, il confronto con i 144.000 di Ap 7 mette di fronte a discontinuità e discordanze. Per A. Feuillet, ad esempio, i 144.000 di questo capitolo non sono da identificare con i 144.000 di Ap 7 a motivo delle differenti caratterizzazioni: qui i 144.000 hanno sulla fronte il nome di Dio (e quello dell'Agnello) invece che il suo sigillo, e sono a sorpresa presentati come vergini, senza che si faccia parola invece delle dodici tribù[7]. Di conseguenza i 144.000 di Ap 14 sarebbero cristiani, mentre i 144.000 di Ap 7 sarebbero gli israeliti storici[8]. Si è visto però che in Ap 7 la lista delle tribù è redatta secondo il criterio cristologico-messianico, che giudei per Giovanni di Patmos sono solo quelli messianici e quelli non messianici si trovano a essere « sinagoga di satana », che in Ap 9,4 i contrassegnati con il sigillo non sono i giudei storici, e che nella Gerusalemme nuova per le porte segnate con i nomi delle dodici tribù transiteranno solo i giudei messianici[9]. La discontinuità nei dettagli è da spiegare dunque con la metamorfosi cui abitualmente Giovanni sottopone le sue immagini[10], per cui i 144.000 di Ap 14 sono gli stessi di Ap 7 e sono i cristiani. La presentazione di Ap 7 è fatta prevalentemente dalla prospettiva di Dio (sigillo che protegge dai flagelli dell'ira), qui da quella del Cristo (redenzione, nome dell'Agnello sulla fronte e sequela di lui), ma anche in Ap 7 il Cristo è alla testa dei 144.000 perché alla testa delle tribù è la sua tribù (Ap 7,5), lui che è il leone della tribù di Giuda (Ap 5,5).

[vv. 6-7] Dopo l'esortazione implicita nella scena dei redenti sul Sion viene l'esortazione esplicita, fatta di imperativi e di minacciosi annunzi di giudizio, da-

[6] Cfr. qui anche il commento ad Ap 7,13-17, pp. 183-185.

[7] Per l'interpretazione letterale o, invece, simbolica del termine *parthenoi*, cfr. lo *status quaestionis* di A. Feuillet, *La moisson et la vendange de l'Apocalypse (14,14-20). La signification chrétienne de la révélation johannique*, in *NRTh* 94 (1972) 127, nota 31; e soprattutto di W. Weicht, *Die dem Lamme folgen: eine Untersuchung der Auslegung von Offb 14,1-5 in den letzten 80 Jahren* (Excerpta ex dissertatione, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae), Bamberg 1976, pp. 38-140 (con presa di posizione molto prudente).

[8] Cfr. A. Feuillet, *Les 144.000 Israélites marqués d'un sceau*, in *NT* 9 (1967) 203-205. Similmente W. Bousset, E.-B. Allo, H.-M. Féret.

[9] Vedi qui il commento ad Ap 7,4-8, pp. 176-181.

[10] Sulla metamorfosi delle immagini, cfr. qui la *Sezione introduttiva. Profilo storico-letterario*, p. 42, e il commento ad Ap 8,3-6; 9,13-16; 19,19-21.

ti da tre angeli. Ognuno è introdotto con l'aggettivo *allos* che tutte e 3 le volte è pleonastico, o comunque problematico (vv. 6.8.9). La prima volta *allos* è fuori logica perché, se l'angelo seguente è il secondo *(deuteros)*, l'angelo del v. 6 è il primo angelo, e allora *allos* è usato impropriamente. La seconda e la terza volta *allos* è pleonastico, perché gli ordinali *secondo* e *terzo* esprimono sufficientemente l'alterità[11]. Anche di questo è fatta la logica *sui generis* di Giovanni che, come qui, si ritrova anche in dettagli molto accessori.

Il primo angelo vola nel mezzo del cielo così come già faceva l'aquila di Ap 8,13, e quella collocazione dice l'importanza del messaggio e la sua destinazione universale. L'espressione «vangelo eterno» è stata resa famosa prima da Gioacchino da Fiore (+ 1202), e poi dai gioachimiti del secolo XIII che identificavano il vangelo eterno con le tre opere principali di Gioacchino[12]. Qui l'espressione significa «annunzio che non cambierà» a cui conseguentemente gli abitanti della terra devono prestare tutta la loro attenzione. A motivo del contesto più che per la variazione terminologica, la formula «gli abitanti della terra» (*kathēmenoi*, non *katoikountes*) qui sembra indicare tutti, non solo gli oppositori di Dio e del Cristo, come di solito[13].

Con il suo primo imperativo l'angelo invita a temere Dio. Il timore cui, anzitutto, l'angelo invita non è da intendere nel senso di paura soverchiante, ma di atteggiamento religioso che si assume per dare a Dio l'omaggio dell'adorazione e dell'amore. L'invito al rendimento di gloria completa l'imperativo del timore e ne esprime la dimensione più alta e positiva. Questi primi due imperativi sono motivati *(hoti)* con l'annunzio del giudizio, che in Ap 14 è tema centrale. L'espressione che si trovava nella pagina iniziale di Apocalisse: «Il tempo infatti è prossimo» (1,3) e che ritornerà alla fine (22,10) ora si precisa in una sua importante dimensione: quel tempo è anche l'ora del giudizio di Dio. La prospettiva escatologica deve dunque influire sulla vita degli abitanti della terra.

Il messaggio del primo angelo si conclude con un ulteriore imperativo: un invito all'adorazione. Del Dio da adorare si parla con una solenne perifrasi che lo ce-

[11] Sono varianti testuali spiegabili come tentativi di miglioramento quelle che omettono «un altro» sia nel v. 14,6 (P[47], Sinaitico, Origene, Vittorino di Poetovio) sia in 14,8 (i minuscoli 61 e 69, le versioni latine e quella Etiopica, Vittorino di Poetovio, Ticonio). Secondo H. Strack - P. Billerbeck (*Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, p. 815), la sottolineatura dell'alterità degli angeli potrebbe essere motivata dal fatto che per i rabbini un angelo non poteva avere più di un messaggio da annunziare. Sui messaggi dei tre angeli e sulla beatitudine del v. 13, cfr. D.A. deSilva, *Honor Discourse and the Rhetorical Strategy of the Apocalypse of John*, in *JSNT* 71 (1998) 89-107.

[12] Secondo Gioacchino da Fiore, nella terza delle tre età della storia l'*evangelium aeternum*, e cioè una superiore interpretazione spirituale *(intelligentia spiritualis)* dei due Testamenti, sarebbe stato predicato da un nuovo Ordine monastico *(ordo iustorum)*, e la corrotta Chiesa della carne avrebbe ceduto il posto alla perfetta Chiesa dello Spirito. Il francescano Gerardo da Borgo San Donnino pubblicò nel 1254 il suo *Liber introductorius in Evangelium aeternum*, nel quale additava come vangelo eterno proprio le opere di Gioacchino da Fiore, esaltava Francesco d'Assisi come il nuovo legislatore e profeta inviato da Dio, e individuava nei Francescani (Spirituali) il nuovo Ordine dell'ultima età annunziata da Gioacchino da Fiore. Per queste dottrine Gerardo fu condannato al carcere perpetuo dal ministro generale san Bonaventura.

[13] Cfr. qui il commento ad Ap 6,9-10, p. 170.

lebra come creatore (v. 7c), insieme con tutta la tradizione biblica. Nell'elencazione dei grandi ambiti del creato la formula aggiunge a «cielo, terra e mare» anche le sorgenti delle acque, così come in Ap 10,6 è aggiunta per 3 volte la formula: «E ciò che è in esso/essa». Sembra che l'autore voglia da un lato utilizzare frasi familiari perché amate e immediatamente comprensibili, ma che nello stesso tempo voglia vivificarle ritoccandole perché non siano scontate e spente. Questo terzo invito è il più importante per Giovanni di Patmos: lo dice la solennità delle perifrasi e delle formule e la sua collocazione a chiusura dell'intero messaggio, dopo la frase che motiva tutti gli imperativi («Perché è giunta l'ora del suo giudizio»). I messaggi dei due seguenti angeli confermeranno che quello della vera adorazione e dell'idolatria è tema centrale del capitolo, assieme a quello del giudizio.

[**v. 8**] Per la prima volta l'autore dell'Apocalisse parla qui di quella Babilonia, che sarà menzionata di nuovo in Ap 16,19 e che sarà poi protagonista di primo piano in Ap 17-18. Attingendo molto liberamente a Ger 51,7, qui e poi di nuovo in Ap 17,4 e 18,3, Giovanni di Patmos parla dell'influsso corruttore della *civitas diaboli* attraverso l'immagine del calice colmo del vino di fornicazione che essa offre ai popoli del vasto impero su cui regna. Subito alla prima menzione, l'angelo annunzia con verbi all'aoristo la caduta della città, mentre invece essa deve ancora cadere. L'aoristo può essere motivato dal fatto che le parole sono citazione letterale di Is 21,9, ma in quell'aoristo c'è certamente di più: con l'aoristo di anticipazione o profetico l'autore cerca di instillare nelle Chiese la convinzione della precarietà dell'avversario. Lo dicono già commentatori antichi come Beda il Venerabile, che scrive: «Viene detto: "È caduta, è caduta Babilonia, la grande!", come suole fare la Scrittura che mette al passato ciò che inevitabilmente accadrà»[14].

Qui dunque non ricorrono né imperativi né il termine «giudizio», ma il giudizio è nel doppio aoristo di «È caduta!, è caduta!» e l'esortazione è nell'aria: Giovanni di Patmos esorta a non fidarsi di Babilonia perché la sua fine è già segnata.

[**vv. 9-12**] Con il messaggio del terzo angelo Giovanni va al centro del problema, che è quello dell'idolatria della Bestia. Dopotutto anche l'invito del primo angelo a temere e ad adorare il vero Dio e l'annunzio del secondo angelo circa il giudizio di Babilonia, di cui verranno alla luce i collegamenti con la Bestia, non erano altro che preparazione di questo terzo messaggio. Il lungo annunzio è costruito chiasticamente dal momento che menziona all'inizio e alla fine gli adoratori della Bestia e della sua statua, i quali accettano di essere segnati dal suo marchio, mentre al centro mette due formulazioni diverse del tormento cui essi sono destinati:

a) v. 9b «Se qualcuno adora... e accetta...»
  b) v. 10 «berrà dal vino... e sarà tormentato...».
  b') v. 11a «Il fumo del loro tormento sale... e non hanno tregua...»
a') v. 11b «coloro che adorano... e chi accetta...»).

Da Ap 13 in poi la circonlocuzione: «Chi adora la Bestia e la sua statua, e ha o accetta il suo marchio» è formula ricorrente per indicare lo schieramento avver-

[14] Vedi *Excursus 5. Ap 11 e la particolare lingua narrativa giovannea*, pp. 226-228.

so a Dio. In questa prima ripresa della formula Giovanni si affretta a dire la fine degli adoratori della Bestia con molteplici immagini. La prima è quella del calice dell'ira di Dio: Dio costringe colui con il quale è in collera a sorbirsi la sua ira dal calice di vino non mescolato. Il vino, di cui nell'antichità l'agricoltore produceva un concentrato, non era da bere schietto ma era da temperare con acqua: non annacquato, era bevanda da capogiro[15]. Il secondo tormento che l'angelo preannunzia per gli idolatri è quello di fuoco e zolfo, che certamente sono lo stagno di fuoco e zolfo di cui si parlerà ripetutamente alla fine dell'Apocalisse, e cioè la seconda morte (Ap 19,20; 20,10.14-15; 21,8). L'espressione «al cospetto degli angeli santi e dell'Agnello» non significa «sotto gli occhi di», ma deve dire piuttosto che quel tormento viene dal giusto giudizio divino. Il terzo tormento è descritto brachilogicamente con l'espressione: «Il fumo del loro tormento», che significa il fumo del fuoco e dello zolfo nei quali saranno gettati: lo conferma la precisazione seguente secondo cui non ci sarà tregua al loro tormento, perché nello stagno della seconda morte si è tormentati giorno e notte, per i secoli dei secoli (20,10).

L'autore continua a esortare e per la terza e penultima volta, sempre a proposito della Bestia, mette in allerta con una ammonizione introdotta da *hōde*. Nella prima delle quattro Giovanni aveva chiesto *hypomonē* e *pistis*, nella seconda *sophia* con *nous*[16]: in questa chiede ancora *hypomonē*, mentre nell'ultima chiederà *nous* con *sophia*. Coloro cui si rivolgeva in Ap 13,10 erano i santi, qui sono coloro che come in 12,17 congiungono la *tôrâ* anticotestamentaria con la fedeltà a Gesù.

[v. **13**] La forma cambia ma l'esortazione continua. Ora Giovanni esorta con una beatitudine che viene proclamata da una voce proveniente dal cielo, ed esorta con l'approvazione di essa da parte della voce dello Spirito. La voce dal cielo proclama beati quelli che muoiono nel Signore: il contesto di Ap 13-14 e di tutta l'Apocalisse induce a interpretare quella morte non come serena morte naturale, ma come morte violenta. «Nel Signore» sarebbe l'equivalente del «seguono l'Agnello ovunque vada» di Ap 14,4, significando «nella fedeltà al Signore». Infine, la formula «d'ora in avanti» sembrerebbe escludere dalla beatitudine coloro che già sono morti, ma Giovanni ha bisogno di dare coraggio a chi presentemente è in difficoltà così che, sempre secondo la sua particolare logica, prende in considerazione i tempi di questi e non di quelli. Con il *nai* («sì») la voce dello Spirito approva senza riserve la beatitudine e aggiunge le motivazioni di essa: l'*hina* seguito dal futuro difficilmente ha qui l'usuale valore finale e può introdurre un imperativo come in Ef 5,33 o, piuttosto, avere valore causale (cfr. qui la traduzione: «Perché riposeranno dalle loro fatiche», 14,13)[17].

[15] Nell'AT i testi più eloquenti nei quali ricorre l'immagine del vino dell'ira sono: Is 51,17; Ger (LXX) 28,7 (testo ebraico, 51,7); Ger (LXX) 29,12 (testo ebraico, 49,12-13); Ger (LXX) 32,1 (testo ebraico, 25,15-29); Ez 23,31; Sal (LXX) 74,9 (testo ebraico, 75,9); per la letteratura qumranica, cfr. *1QpAb* 11,14. Per il vino non annacquato, cfr. Is 1,22; Dn 14,11; 2Mac 15,39 e, per l'analogo uso greco-latino, Apuleio, *L'asino d'oro* 2,15-16, in cui Fotide versa a Lucio bicchieri a metà da riempire con acqua tiepida.

[16] Vedi qui il commento ad Ap 13,9-10, pp. 256-257.

[17] Questo futuro introdotto da *hina* è discusso in F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* 387[4], nel paragrafo dell'imperativo (introdotto da *hina* «Riposino essi!»), e poi in § 456[2], nel paragrafo del possibile valore causale di *hina*, che equivarrebbe a uno *hoti* (*hoti* è la *varia lectio* di P[47]).

È abbastanza evidente che il testo parla del tempo intermedio tra morte e giudizio finale. Il verbo *anapauein* indica la condizione dei morti ma, mentre in Ap 6,11 (cfr. commento) è accompagnato da un complemento di tempo che dice la brevità del riposo *(eti chronon mikron)*, qui è detto da che cosa i morti riposino: dalle fatiche che la loro coraggiosa testimonianza ha comportato. Il *gar* del v. 13c introduce una seconda causale, secondo cui non solo la beatitudine prende il posto della fatica e della tribolazione, ma ciò che ognuno ha compiuto « nel Signore » non va perduto, perché sopravvive e, in vista del giudizio, è un patrimonio e un titolo a favore.

[vv. 14-16] Il capitolo si conclude con due visioni gemelle, quella della mietitura e quella della vendemmia. Nell'una e nell'altra i protagonisti sono due: quello che di essi presumibilmente è il più importante dà ordine all'altro di mettere mano alla falce. La successione di mietitura prima e poi di vendemmia è suggerita dai tempi dei due diversi raccolti, che vengono fatti nella prima estate e rispettivamente nell'autunno. Ciò che poi viene eseguito si può definire come azione simbolico-profetica, frequente nell'AT ma non sconosciuta al NT[18]. Si tratta di un'azione di modesta portata, spesso bizzarra ma in ogni caso eloquente, di cui fa uso chi ha un messaggio da trasmettere a riguardo di un secondo e ben più rilevante avvenimento. Come il giuramento, la sentenza del giudice, la benedizione e la maledizione, l'imposizione o il cambiamento del nome, così l'azione simbolica è da intendere alla luce del realismo degli orientali, per cui dà avvio inarrestabilmente a ciò che rappresenta. La mietitura e la vendemmia dunque (in altre parole il giudizio) sono oramai avviate alla realizzazione e nessuno più ne arresterà il corso: promessa che dà fiducia a chi è di fronte alle ultime fatiche da affrontare.

Nella prima visione Giovanni di Patmos presenta dapprima il mietitore: è seduto su di una nube bianca, ha sembianze umane (« Uno simile a figlio d'uomo »[19]), ha una corona d'oro sul capo e, unico attributo a essere del tutto trasparente e comprensibile, ha in mano una falce. La nube bianca è insignificante per la coltura del frumento di cui parlano questi versetti, per la quale è invece attesa o temuta la nube grigia, apportatrice di pioggia oppure di tempesta e di grandine. Il simbolismo della nube bianca deve allora forse collocare nella sfera del divino il personaggio che su di essa sta seduto: lo conferma il fatto che chi gli darà ordine di cominciare la mietitura esce dal santuario. Anche la corona d'oro sembra associarlo al mondo di Dio, come ministro esecutore della sua volontà. Quanto all'espressione: « Uno simile a figlio d'uomo », essa è notevolmente problematica perché è identica a quella che in Ap 1,13 parla con ogni certezza del Cristo. Qui però difficilmente il simile a figlio d'uomo è il Cristo a motivo dei dettagli del contesto: anzitutto, egli riceve ordini da un angelo che viene dal santuario così che è su-

[18] Per l'AT, cfr., fra l'altro, 1Re 11,29-39 (il mantello lacerato in dodici pezzi), Is 20,2-4 (il profeta spoglio e scalzo), Ger 13,1-11 (la cintura), Ez 4 (la tavoletta d'argilla, il giacere sul fianco sinistro e destro, il pane impuro). Ez 12,3-16 (il sacco del deportato), eccetera, e per il NT At 21,10-11 (la cintura di Paolo) e Ap 18,21 (il macigno gettato in mare). Cfr. G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (AThANT 54), Zwingli, Zürich-Stuttgart 1968² (1953¹).

[19] Vedi qui il commento ad Ap 1,13, pp. 82-83.

bordinato di un subordinato e, in secondo luogo, è messo in parallelo con l'angelo della vendemmia *(allos aggelos)*, anche lui subordinato al santuario da cui proviene e all'angelo che gli dà ordini. Tutto indurrebbe a pensare che il «simile a figlio d'uomo» del v. 14 sia un angelo, come si è pensato fin dai tempi di Beda il Venerabile e di Alcuino, ma il testo manca di dirlo esplicitamente. L'aspetto umano renderebbe allora più accettabile l'immagine del mietitore, altrimenti proveniente dal cielo, dove non c'è lavoro dei campi.

L'ordine dato al «simile a figlio d'uomo» di mettere mano alla falce è motivato con il fatto che la messe della terra è essiccata: come è noto, nell'area mediterranea il grano va tagliato quando è seccato e ingiallito dal forte sole della fine di giugno. Il «si è fatto tempo di mietere» (Ap 14,15) è dunque immagine equivalente di «tempo più non ci sarà» (10,6) e di «è giunto il tempo di giudicare i morti» (11,18).

[**vv. 17-20**] Mentre nella visione della mietitura l'angelo che usciva dal santuario era quello che dava ordini, qui è quello che, munito di falcetto per la vendemmia, li riceve. La differenza potrebbe essere motivata dal semplice desiderio di variazione, a meno che non debba collegare più strettamente la vendemmia a Dio, attraverso la menzione del santuario dove Dio abita. L'angelo che dà ordini questa volta è detto «angelo che aveva potere sul fuoco»: non avendo alcuna possibile relazione con la vendemmia, il fuoco su cui l'angelo ha potere deve essere il fuoco dell'altare da cui grida il comando di vendemmiare. La vendemmia o, meglio, il giudizio è richiesto dunque dall'altare, e l'angelo del fuoco e della vendemmia potrebbe essere lo stesso che in Ap 8,3-5 ha fatto salire gli incensi e le preghiere dei santi al cospetto di Dio e poi ha lanciato il fuoco dell'altare contro la terra. In ogni caso, l'altare (e le preghiere dei santi) è sempre di nuovo all'origine di ogni passo avanti nella storia. Mentre però in 8,3-5 il fuoco contro la terra dava avvio ai flagelli delle trombe che miravano alla conversione degli idolatri, qui la vendemmia annunziata non sarà più interlocutoria, ma sarà il giudizio del rendiconto finale.

Il verbo *akmazō*, come dice il termine «acme» delle lingue moderne, indica il punto o il momento più alto, il momento della massima fioritura o della maturazione: «I grappoli sono maturi! *(ēkmasan)*». Anche qui dunque il tempo del giudizio è giunto come per la mietitura, e tuttavia questa seconda azione simbolica segna una progressione sulla prima. La vendemmia viene presentata infatti con tutta una serie di dettagli che per la mietitura mancavano, e quei dettagli parlano esplicitamente di giudizio punitivo: il frutto raccolto dalla vigna viene gettato nel tino dove avrà sfogo la tremenda ira divina (v. 19); l'ira è simboleggiata dall'azione dei pigiatori che con il calpestio dei piedi spremono tutto quello che dall'uva della vendemmia c'è da spremere, e la pigiatura si fa fuori dalla città, in aperta campagna. L'ultimo dettaglio deve probabilmente parlare di un castigo in cui non ci sarà chi possa soccorrere o sindacare, e deve introdurre l'indimenticabile e raccapricciante immagine del sangue che sale dal suolo fino alla caviglia, fino al ginocchio e fino al morso dei cavalli.

L'autore dell'Apocalisse è un narratore di grande talento. Non solo è inventore di immagini di rara bellezza, ma sa passare da una immagine all'altra in ra-

pida successione, facendo magistralmente progredire la sequenza verso il gran finale. Qui, ad esempio, esce con grande scioltezza dall'immagine della vendemmia verso quella dell'ira nell'espressione « il grande tino del furore di Dio », poi passa dal mosto rosso[20] della pigiatura al sangue, a sua volta immagine della vendicazione, e poi chiede al lettore di allungare lo sguardo sul mare di sangue che si estende a perdita d'occhio per 1.600 stadi. Per noi lo stadio non è più un'unità corrente di misura, per cui siamo costretti a farci un'idea della distesa di sangue moltiplicando 1.600 per 178,35, per 192,27 o per 200 che sono i metri di lunghezza degli stadi di Delfi e rispettivamente di Olimpia e di Rodi. A Giovanni interessava però non la cifra matematica, ma che 1.600 fosse multiplo del « 4 », il numero dei punti cardinali, così che per il lettore il lago di sangue « fino al morso dei cavalli » avesse dimensioni in qualche modo cosmiche[21].

[15,1] Un manipolo di sette angeli viene presentato in Ap 15,1 come segno grande e meraviglioso, in aggiunta al primo segno che è la Donna vestita di sole e al secondo che è il Drago, antagonista della Donna (Ap 12,1.3, vedi commento). Il termine « segno », così come « mistero », appartiene al vocabolario apocalittico e il suo significato è un misto di ciò che noi diremmo con « immagine significativa, visione da interpretare, stimolo a cercare un messaggio nascosto ».

Questo terzo segno può sorprendere perché i sette angeli compaiono sulla scena a quattro capitoli di distanza dai primi due segni, e perché le loro relazioni con la Donna e con il Drago sono molto deboli. Si deve soprattutto aggiungere che i sette angeli, fin dal principio equipaggiati con sette flagelli, sono probabilmente da identificare con il terzo « Guai! » il quale, annunziato in Ap 11,14, non è mai identificato da Giovanni di Patmos con questo o quel protagonista o fenomeno. La base e il motivo dell'identificazione è nel fatto che i primi due « Guai! » erano chiaramente due flagelli[22] e nella constatazione che dopo 11,14 soltanto i sette angeli delle coppe hanno a che fare con altri flagelli o, appunto, « Guai! ». Fra l'altro poi, i sette flagelli degli angeli delle coppe sono definiti *ultimi* qui e in Ap 21,9, e in tal modo sono collegati all'indietro con flagelli precedenti che non possono non essere se non quelli delle trombe. In questo caso, dunque, l'autore non è molto accurato nel coordinare gli elementi delle sue serie (tre « Guai! », tre segni), e non c'è altra spiegazione per queste simmetrie non perfette se non l'usuale libertà giovannea di concezione fantastica e di espressione.

[vv. 2-4] Il mare è il primo elemento in questi versetti che deve richiamare alla mente l'esodo dall'Egitto, ma lo farà poi più chiaramente l'espressione « il cantico di Mosè » (cfr. Es 15). Il mare è cristallino *(hualinē)* e questo dice la purezza del mare della vittoria e della liberazione, ed è misto a fuoco probabilmente perché il fuoco purifica dagli elementi spuri. Si tratta comunque di caratteristiche che

[20] Sul rosseggiare del vino, cfr. Pro 23,31, nel canto del beone abbrutito e che vaneggia.

[21] Le miglia in « per la distanza di duecento miglia » della traduzione della CEI (1971) non sono molto più comprensibili degli stadi e, in aggiunta, distruggono il multiplo del numero cosmico « 4 x 4 x 100 ».

[22] Vedi qui il commento ad Ap 9,12 e 11,14, pp. 203 e 224.

(con qualche forzatura di troppo) creano il clima per la presentazione encomiastica dei vincitori sulla Bestia, sulla sua statua e sul numero del suo nome.

Come il coro celeste di Ap 14,2, anche questi vincitori si accompagnano con cetre, che sono dette divine[23]. Essi cantano il cantico di Mosè e il cantico dell'Agnello e, poiché nei vv. 3b-4 sono riportate le parole del cantico introdotte con un unico *legontes*, il cantico di Mosè e quello dell'Agnello sono un cantico unico, non due distinti cantici[24]. E allora anche l'esodo è unico come unico è Israele. Mosè è chiamato « servo di Dio »[25] probabilmente per esprimere la sua inferiorità nei confronti dell'Agnello che nell'Apocalisse è costantemente equiparato a Dio.

Il cantico celebra le opere di Dio, definendole grandi e mirabili, e le sue vie (noi parleremmo delle vie della Provvidenza), che sono definite giuste e secondo verità. A Dio il cantico poi indirizza i titoli di « Signore, *pantokratōr* e re delle genti »[26], celebrandolo come sovrano che guida l'intera storia umana ben al di là dell'antico esodo. Fra gli interventi di Dio già menzionati nei capitoli precedenti, ci sono la pressione nei confronti degli idolatri per indurli a conversione (Ap 8-11) e il salvamento del Messia e della Donna che l'ha generato (Ap 12). Di fronte a queste opere i cantori del nuovo esodo chiedono retoricamente chi potrà mai sottrarsi al timore del Signore e al rendimento di gloria, e parlano dell'adorazione che gli renderanno tutte le genti. Sono ripresi dunque qui i tre imperativi del primo angelo di Ap 14, così che il lettore si vede guidato dalla domanda alla risposta. Il cantico indica nella santità di Dio le ragioni che provocano il timore e il rendimento di gloria universale: Dio ha mostrato tutta la sua sapienza e giustizia nell'invitare alcuni alla conversione e nel condurre altri al loro esodo, sicché tutti hanno potuto vedere i *dikaiōmata*, gli interventi giusti di Dio nella storia, lui che è *hosios* e cioè (giudice) santo e giusto[27].

Il cantico che celebra la provvidenza di Dio, le sue opere, le sue vie, le sue sentenze a beneficio delle genti di cui è re, celebra dunque il superamento dell'esodo dall'Egitto – piccolo e timido inizio – attraverso l'esodo di tutte le genti di cui l'Agnello è artefice e guida. In tal modo, spaziando da Mosè al Cristo, dal mare delle Canne al « mare di cristallo », da Israele alle genti, questo cantico è un vero e proprio trattato di teologia della storia[28].

[23] Il genitivo *theou* (« di Dio ») equivale a un superlativo. Allo stesso modo, « monte di Dio » in Sal 68,16 significa « monte eccelso » (LXX: *oros theou*, ma la New Revised Standard Version: « O mighty mountain »), come dice il parallelismo con l'espressione che segue: « monte dalle alte cime ».

[24] W. Fenske (« *Das Lied des Mose, des Knechtes Gottes, und das Lied des Lammes* » *[Apokalypse des Johannes 15,3f.]. Der Text und seine Bedeutung für die Johannes-Apokalypse*, in *ZNW* 90 [1999] 250-264) mette in luce come Dio-*pantokratōr* non è ora più pensabile senza il Cristo, e come i popoli ora non siano più distrutti, ma ammessi all'adorazione di Dio.

[25] Per Mosè quel titolo non è molto frequente nell'AT (cfr. 2Re 18,12; 2Cr 1,3; 24,8; Dn 9,11).

[26] Il genitivo « delle genti » è sostituito con « dei santi » in alcuni minuscoli (come 296 e 2049), Vittorino di Poetovio, Ticonio, Apringio di Pax Iulia e Cassiodoro, i quali forse avvertono dietro al termine il valore di « pagani » che spesso ha nella versione dei LXX e nel NT.

[27] L'aggettivo *hosios* dice soprattutto la conformità alle leggi giuste. Nell'espressione *ta dikaia kai hosia*, frequente nel greco, sono giustapposte le leggi umane *(dikaia)* a quelle divine *(hosia)*; cfr., ad esempio, Platone, *Leggi* 663D.

[28] Sul cantico di Mosè e dell'Agnello, cfr. W. Fenske, « *Das Lied des Mose, des Knechtes Gottes, und das Lied des Lammes* » *(Apokalypse des Johannes 15,3f.). Der Text und seine Bedeutung für die*

Come la scena dei 144.000 di Ap 14, così questa dei vincitori ritti sul mare del nuovo esodo è di per sé non indispensabile per la trama narrativa dell'Apocalisse, ma ha il compito di dire al lettore chi mai potrà affrontare con fiducia la mietitura e la vendemmia di cui parlava Ap 14. A collegare i redenti di Ap 14,3.4 e i protagonisti del nuovo esodo di 15,3 ci sono il tema del canto accompagnato dalla cetra e la figura dell'Agnello: qui però manca l'indicazione del numero e in Ap 14 manca la menzione della Bestia e della sua idolatria. Anche se diverse letterariamente, nella sostanza le due schiere però si equivalgono, o almeno hanno la stessa funzione: sono i quadri ideali che Giovanni di Patmos mostra a intermittenza alle Chiese e ai lettori perché sappiano schierarsi con fiducia dalla parte giusta.

[**vv. 5-8**] Dopo che il cantico intonato dai vincitori della Bestia ha celebrato opere e portenti di Dio come nuovo esodo, Giovanni assiste a un rito di investitura analogo a quello celebrato sull'altare degli incensi in apertura del settenario delle trombe (Ap 8,3-5). Vestiti di lino bianco[29] e cinti al petto con cinture d'oro come sacerdoti, i sette angeli già veduti da Giovanni nel v. 1 ricevono da uno dei quattro Viventi le coppe «colme dell'ira divina» (v. 7) che danno il nome al settenario. Ricevono cioè lo strumento di lancio dei flagelli, perché di quei flagelli erano equipaggiati fin dalla prima comparsa (v. 1).

Giovanni segnala l'aprirsi del santuario celeste per poi dire che da esso escono i sette angeli. La perifrasi insolita con cui ne parla («Il santuario della tenda della testimonianza», v. 5) deve preparare il v. 8: la tenda della testimonianza era secondo Es 38,21 e 49,34 il luogo della Presenza, e quella presenza nel v. 8 è manifestata dal fumo teofanico della «gloria». Il fumo della gloria, e cioè la nube teofanica in cui Dio si rivela e nello stesso tempo si nasconde, riempie il tempio celeste impedendo a tutti l'accesso al santuario, come in 1Re 8,10-11, finché i sette flagelli non abbiano fatto il loro corso: quasi a dire che i sette flagelli hanno ogni priorità nel pensiero e nell'azione di Dio.

Con i suoi soli otto versetti Ap 15 è il capitolo più breve di tutto il libro ed è niente altro che l'introduzione al settenario dei flagelli delle coppe. Di essi però contribuisce a chiarire l'origine e la natura. Anche se già era detto che l'ira era di Dio e non degli angeli, ora è del tutto chiaro che le piaghe delle coppe vengono dal santuario di Dio e molti elementi lasciano indovinare la loro importanza: la definizione degli angeli come *sēmeion* e come segno grande e meraviglioso, la precisazione che le piaghe delle coppe sono quelle del compimento dell'ira, il rito di in-

Johannes-Apokalypse, in *ZNW* 90 (1999) 250-264, e C. Doglio, *Il cantico di Mosè e il cantico dell'Agnello*, in E. Bosetti - A. Colacrai (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 559-583.

[29] Di lino erano gli indumenti sacerdotali in quasi tutte le ricorrenze del termine nella versione dei LXX. In Lv 16,4, ad esempio, devono essere di lino la tunica, i calzoni, la cintura e il turbante, che sono chiamati *himatia hagia*. Ma questo era anche fuori da Israele. In Apuleio, ad esempio, il sacerdote di Osiride è vestito non di lana, perché ricavata da corpo animale e quindi conveniente solo per le persone comuni, ma di lino (*L'asino d'oro* 11,27), la più nobile delle piante, che cresce nell'acqua purificatrice del Nilo. Il tessuto che se ne ricavava era usato anche per coprire gli oggetti sacri. La sorprendente lezione «di pietra» (*lithon*; invece che *linon*), attestata nei maiuscoli Alessandrino, Ephraemi rescriptus, in alcuni minuscoli, in alcuni manoscritti della Vetus Latina, in Ecumenio, Beda il Venerabile e Berengaudo, si spiega come errore di vista.

vestitura degli angeli al santuario celeste, il fumo teofanico, e il fatto che tutto passi in secondo piano di fronte all'intervento di Dio attraverso le coppe.

[16,1] Il settenario delle coppe è oramai predisposto. Prima però di ogni singola coppa Giovanni presenta ancora le sette coppe insieme, come d'altra parte aveva fatto per le trombe (Ap 8,6). Una voce potente che viene dal santuario celeste, là dove Dio siede sul trono quale signore del cosmo (cfr. 4,2, eccetera), impartisce il duplice comando ai sette angeli delle coppe di andare *(hypagete)* e riversare *(ekcheete)* le loro sette coppe contro la terra (v. 1). Il resto del settenario e del capitolo non è altro che lo svolgimento di quei due imperativi: « E *andò* il primo (angelo) e *riversò* la sua coppa contro la terra » (v. 2a), « E il secondo angelo *riversò* la sua coppa contro il mare » (v. 3, eccetera).

Dal punto di vista filologico *phialē* si distingue chiaramente da *potērion*, *potēr*. *Potērion* ha la radice in comune con il verbo *pinō* (bere), ed è un calice o bicchiere a cui sorseggiare, mentre la *phialē* è un vaso assai più grande: lo dice il fatto che *phialē* può indicare anche un'urna funeraria o un vaso da cucina per far bollire. Di fatto nell'Apocalisse il *potērion* è sempre un calice nel quale mescere il vino e dal quale bere quel vino[30]. Le *phialai* invece contengono le preghiere dei santi in Ap 5,8 e le piaghe dell'ira in Ap 15-16 per cui, dovendo essere pensate come contenitori, sono vasi di maggiore capacità che non una coppa con cui brindare. Nella versione dei LXX il termine *phialē* ricorre 35 volte e, a parte Ct 5,13 e 6,2 in cui *phialē* è un'aiuola d'erbe profumate, solo in 3 ricorrenze designa un vaso di uso profano[31]. In tutte le altre 30 ricorrenze le *phialai* sono vasi sacri collegati con il culto del tempio di Gerusalemme, delle quali talvolta esplicitamente è detto: *en hois eleitourgoun* (Ger 52,18), *leitourgousin en autois* (2Re 25,14-15). Sono elencate 5 volte fra gli oggetti sacri asportati sacrilegamente dai babilonesi nel 586 a.C. (o da Antioco Epifane) e poi riportati a Gerusalemme dai rimpatriati (Esd 1,7-11). A questo prevalente uso della versione dei LXX per cui la *phialē* è un vaso sacro legato al culto, si ricollegano le 12 ricorrenze neotestamentarie del termine che si trovano tutte nell'Apocalisse di Giovanni di Patmos. All'infuori poi della ricorrenza di Ap 5,8, nella quale le coppe contengono le preghiere dei santi, in tutte le altre ricorrenze, anche in 17,1 e 21,9, le coppe sono sempre quelle dell'ultimo settenario.

Quanto al simbolismo, le coppe dell'ira divina *(phialē)* si distinguono nettamente dal calice dell'ira di cui parlano Ap 14,10 (cfr. il commento) e 16,19, da quello che secondo il Sal 75,9 gli empi della terra « dovranno sorbire fino alla feccia » e da quello di Ez 23,31-34 che Gerusalemme dovrà bere fino a vuotarlo, i cui cocci dovrà poi addirittura succhiare e con essi lacerarsi il seno. La coppa piena

[30] In Ap 14,10 il *potērion* serve a mescere *(kerannymi)* e a far bere *(pinō)* il vino schietto *(ek tou oinou akratou)* dell'ira di Dio. Anche in Ap 16,19 contiene il vino dell'ira divina, mentre in 17,4 è pieno delle immondezze della *porneia* con il cui vino la grande prostituta ha inebriato *(methyskō)* gli abitanti della terra (Ap 17,2) e, infine, in Ap 18,6 serve per mescere secondo la legge della reciprocità, in ricambio a chi ha mesciuto *(kerannymi)* per primo.

[31] La *phialē* è la coppa del beone in Pro (LXX) 23,31 e, al plurale, designa coppe profane anche se offerte al tempio in 2Re (LXX) 12,14, o collegate alla sua ricostruzione in Ne (LXX) 7,70

dell'ira divina non è da bere o da far bere, bensì da rovesciare contro colui con il quale si è adirati[32]. Così in Os 5,10 l'ira di Dio sarà rovesciata come acqua sui responsabili del regno di Giuda e in Lam 2,4 è stata invece rovesciata come fuoco sulla tenda della figlia di Sion, e cioè su Gerusalemme[33]. Le due immagini non sono dunque equivalenti e intercambiabili: la prima, quella dell'ira da bere fino all'ultima goccia, mette l'accento sul destinatario dell'ira meritevole di un castigo che va fino in fondo; la seconda mette l'accento invece sul soggetto adirato, egli che dà espressione a tutta la sua irritazione come chi con violenza rovesci da un recipiente fuoco o acqua sul bersaglio del suo sdegno. Il settenario delle coppe, ripetendo ben 8 volte il verbo *ekcheō* (versare) in riferimento all'ira di cui le coppe sono piene, non parla dell'ira da bere bensì dell'ira da versare.

L'espressione « contro la terra » del comando iniziale (ripetuto poi nella prima coppa ma per indicare un ambito più ristretto) dev'essere comprensiva anche degli ambiti contro cui sono versate le coppe dalla seconda alla settima: il mare (v. 3), i fiumi e le sorgenti delle acque (v. 4), il sole (o, meglio, gli uomini da esso ustionati) (v. 8), il trono della Bestia (v. 10), il grande fiume Eufrate (v. 12) e l'aria o atmosfera (o, meglio, le città delle nazioni che sono sotto di essa) (vv. 17.19). Si tratta di ambiti abbastanza disparati, e fin da principio si comprende che non sono essi l'elemento unificatore della serie delle sette coppe, che dunque va cercato altrove.

[v. 2] Il bersaglio del primo flagello delle coppe non è lasciato nel vago di « contro la terra », ma è subito messo a fuoco con precisione perché è detto che un'ulcera colpisce quanti erano segnati col contrassegno della Bestia e rendevano culto alla sua statua (v. 2b). I due aggettivi *kakos* e *ponēros* si possono parafrasare con ributtante (*kakos* nell'aspetto) e doloroso (il verbo *poneō* significa « soffrire, aver dolore »). Per caratterizzare il bersaglio di questo primo flagello Giovanni mette in prima posizione « coloro che avevano il marchio della Bestia » e mette in seconda posizione « e che prestavano culto alla sua statua », contro il suo solito. Probabilmente però l'inversione non è casuale ma deve mettere in relazione di reciprocità peccato e flagello: sulle carni su cui c'era il marchio della Bestia, lì ci saranno le ulcere ributtanti e dolorose. Un'analoga reciprocità ispirerà anche i vv. 4-7.

[vv. 3-4] L'acqua cambiata in sangue ricorda la prima piaga dell'antico esodo (Es 7,17-24 e Sal 78,44), anche se da essa Giovanni ricava due flagelli sdoppiando l'acqua del Nilo in acque salate (seconda coppa) e acque dolci (terza coppa). Poiché poi il primo flagello aveva inflitto ulcere e il quinto farà scendere le tenebre allo stesso modo che facevano rispettivamente la sesta e la nona piaga di Es 9,9-10 e 10,21-23, è evidente che con le coppe Dio sta mettendo in opera il nuovo esodo, ed è per questo che in Ap 15,3-4, dopo avere presentato i sette angeli e le

[32] Sul simbolismo delle coppe, di per sé altrimenti poco studiato, cfr. G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, pp. 202-207; e Id., *Le sette coppe dell'ira di Dio (Ap 16)*, in G. Ghiberti (ed.), *Opera giovannea* (Logos 7), LDC, Leumann (TO) 2003, pp. 411-428.

[33] Cfr. anche Na 1,6. Con l'immagine del fuoco dell'ira gettato su Gerusalemme si fa allusione all'incendio con cui i babilonesi distrussero la città nel 586 a.C.

loro piaghe, Giovanni aveva riferito il cantico di Mosè e dell'Agnello intonato dai vincitori della Bestia[34].

[vv. 5-7] Il secondo e terzo flagello delle coppe, dai quali le acque salate e le dolci vengono cambiate in sangue «come di cadavere» (v. 3), sono seguiti da un intermezzo a due voci che di essi è chiave interpretativa. La più importante è la prima voce, quella di un angelo, e più precisamente dell'angelo delle acque[35], un altro angelo degli elementi come quelli dei quattro venti di Ap 7,1 e come l'angelo del fuoco di 14,18. Di fronte allo spettacolo delle acque putrefatte l'angelo dovrebbe lamentarsi presso Dio, e invece innalza a lui un cantico di lode per la giustezza delle sue opere e, in particolare, di quel suo intervento contro i violenti (più che contro le acque). L'angelo aggiunge addirittura: «Ne erano ben degni!» (v. 6).

Dio, cui le due voci si rivolgono alla seconda persona, è invocato con la formula di Ap 1,4.8 e 4,8 ma abbreviata dell'*ho erchomenos*, e con i titoli di giusto *(dikaios)* e santo *(hosios)*[36]. È proclamato giusto non solo perché i suoi giudizi sono sempre giusti *(dikaioi)* e secondo verità (*alēthinoi*, v. 7), ma per aver emesso un ben preciso giudizio *(hoti tauta ekrinas)*. Il *tauta* è dai traduttori a volte inteso avverbialmente («Perché *così* hai giudicato»)[37] ma può essere riferito alle acque, come avviene nella Vulgata: «Qui haec [= mare, flumina, fontes aquarum] iudicasti» e nella Revised Standard Version: «You have judged these things». Da qui la traduzione: «Hai emesso il tuo giudizio su queste acque». Le parole dell'angelo dicono però con sufficiente chiarezza che quei flagelli non erano affatto contro la natura, e che erano invece contro gli uccisori dei santi e profeti (cristiani): i santi combattuti e vinti dalla Bestia, e i profeti da essa uccisi come quelli di Ap 13,7 e rispettivamente di Ap 11,7.

La seconda voce non aggiunge molto di nuovo dal momento che anch'essa riconosce come giusto l'intervento divino sulle acque, e tuttavia il fatto che essa provenga dall'altare aiuta a meglio comprendere chi siano i perseguitati e chi i persecutori: in Ap 6,9-10 da sotto l'altare erano i martiri cristiani a chiedere vendetta del loro sangue «contro gli abitanti della terra», e allora non è impossibile

[34] Sono piaghe esodiche anche la tenebra (Ap 16,10: Es 10,21) e la grandine (Ap 16,21; Es 9,18-35; sulle piaghe dell'esodo, vedi qui il commento ad Ap 9,4-6, pp. 200-201). Per questi flagelli, poi, è impiegato ben 7 volte il termine *plēgai* (Ap 15,1.6.8; 16,9.21bis; 21,9), che tradizionalmente designava le piaghe d'Egitto (Es [LXX] 11,1; 12,13). Per F.S. Tiefenthal, J. Weiss, H.B. Swete, Ch. Brütsch, G.B. Caird, le rane della sesta coppa ricorderebbero le rane di Es 7,26-29, ma giustamente R. Beauvery (*Les trois flaviens et les trois grenouilles [Ap 16,12-14]?*, in *La vie de la Parole: de l'Ancien au Nouveau Testament. FS P. Grelot*, Desclée, Paris 1987, pp. 293-294) solleva tre difficoltà: 1) il numero ternario delle rane di Ap 16 è del tutto estraneo alle rane di Esodo; 2) l'impurità delle tre rane dell'Apocalisse è di natura totalmente differente dall'impurità alimentare delle rane di Esodo; 3) le rane del libro dell'Esodo sono strumento di Dio per fare pressione sul faraone, invece queste rane sono strumento della triade antidivina. È il parere anche di F. Steinmetzer, *Das Froschsymbol in Offb 16*, in *BZ* 10 (1912) 252-260.

[35] Sull'angelo delle acque, cfr. P. Staples, *Rev. 16,4-6 and its Vindication Formula*, in *NT* 14 (1972) 280-293; e A. Yarbro Collins, *The History-of-Religion Approach to the Apocalypticism and the «Angel of the Waters» (Rev 16,4-7)*, in *CBQ* 39 (1977) 367-381.

[36] Per la caduta di *ho erchomenos*, vedi qui il commento ad Ap 11,17, pp. 224-225, e per i due titoli vedi la nota a 15,4, p. 286.

[37] Così le traduzioni della CEI 1971 e 1997, e la traduzione TOB («Ainsi tu a exercé ta justice»).

che ora siano quegli stessi martiri a riconoscersi esauditi dall'intervento di Dio che ha fatto bere sangue a chi ha versato sangue di santi e profeti. Come l'antica legge del taglione diceva: « Occhio per occhio, dente per dente, piede per piede » (Es 21,24; Lv 24,20; Dt 19,21), così dunque Giovanni di Patmos dice: « Sangue per sangue », e poco importa che si possa ridurre lo spessore della vendetta dal momento che non si chiede « versamento di sangue per versamento di sangue » ma soltanto « trangugiamento di sangue per versamento di sangue ». Questa lettura dei vv. 5-7 in chiave di vendetta è giusta però solo in superficie: lo dicono, subito sotto, i versetti conclusivi della quarta e quinta coppa.

[vv. **8-9**] Colpendo il sole, il flagello della quarta coppa colpisce indirettamente, perché poi il sole deve bruciare e ustionare gli uomini con il suo fuoco. È il flagello che ci si sarebbe aspettato nella quarta tromba così che non fosse interrotta la serie dei flagelli di « fuoco » scaturita dal rito all'altare degli incensi di Ap 8,3-5[38]. Giovanni avrebbe potuto invertire i flagelli mettendo qui l'oscuramento degli astri e là, nella quarta tromba, il fuoco solare, ma non lo ha fatto probabilmente perché qui, nel settenario delle coppe, il flagello dell'oscuramento doveva per lui essere riservato alla quinta tromba e al suo importante bersaglio, e cioè il trono e il regno della Bestia.

I primi quattro ambiti su cui agiscono le coppe sono gli stessi su cui agivano le prime quattro trombe. Si tratta di terra, mare, fiumi (per le trombe soltanto un terzo dei fiumi), sorgenti delle acque e sole (per le trombe soltanto un terzo del sole, oltre che un terzo della luna e delle stelle). Tra i due settenari di trombe e coppe c'è dunque un parallelismo stretto e prolungato[39], tanto più che bisogna aggiungere la menzione parallela del fiume Eufrate in 9,14 (quarta tromba) e in 16,12 (quarta coppa) e poi soprattutto il fatto che soggetto grammaticale dell'azione nei due settenari sono sette angeli, mentre l'apertura dei sigilli aveva come soggetto unico l'Agnello[40].

L'ulteriore elemento di questa quarta coppa che non può essere passato sotto silenzio è la conversione cui il flagello dovrebbe portare, anche se poi di fatto provoca solo bestemmia e indurimento. Da un lato il tema della bestemmia e della mancata conversione rielabora in termini neotestamentari il tema dell'indurimento del faraone e degli egiziani[41] e, dall'altro, conversione e indurimento caratterizzeranno anche la quinta coppa, così come accadeva già nella sesta tromba.

La conclusione, come si è già visto per le trombe (cfr. il commento conclusivo a quel settenario), è di grande rilevanza per l'interpretazione di tutta l'Apocalisse. Anzitutto consente infatti di respingere l'interpretazione catastrofistica di essa e, dal momento che i flagelli divini intendono portare alla conversione perché si dia gloria a Dio, come in Sap 11-19, fonda invece una lettura esodico-sapienziale. In secondo luogo, consente di escludere l'interpretazione antiecologistica dei flagelli dell'Apocalisse, perché di fatto essi hanno come bersaglio gli

[38] Vedi qui il commento ad Ap 8,7-12, p. 196.

[39] È un parallelismo che già Ruperto di Deutz evidenziava in tutti i suoi elementi, compresa la (mancata) corrispondenza tra il pozzo dell'abisso della quinta tromba e il trono della Bestia nella quinta coppa (PL 169,1121B-C e 1114A-C).

[40] Vedi *Excursus 4. Concatenazione e natura dei sigilli, confronto con trombe e coppe*, pp. 188-189.

[41] Vedi qui il commento ad Ap 9,20-21, pp. 205-206.

esseri umani, non gli ambiti del creato. In terzo luogo, fa di Dio non un dio vendicatore, ma un medico misericordioso che preme perché ci si converta. E questo va detto, anche se il linguaggio è spesso insopportabilmente violento.

[vv. **10-11**] La quinta coppa torna a menzionare la Bestia, di cui già parlava la prima coppa. Agli adoratori della Bestia, al marchio che essi portano sulle loro carni e al suo simulacro ora si aggiungono il suo trono, il suo regno e il popolo dei suoi sudditi (vv. 10-11). Più che sul trono però il flagello fa sentire le sue conseguenze sul regno della Bestia, che ne resta oscurato, e sui suoi abitanti che si mordono la lingua e bestemmiano Dio a causa dei *ponoi* (fastidi, travagli) e degli *helkē* (ulcere, in latino *ulcus*). Poiché non si vede come le tenebre provochino nelle singole persone sofferenze e ulcere, e poiché le ulcere erano state inflitte agli adoratori della Bestia dal flagello della prima coppa *(helkos egeneto kakon kai ponēron epi ktl)*, le pene e le piaghe di cui i sudditi del regno della Bestia soffrono al calare delle tenebre su tutto il regno, sono probabilmente quelle della prima coppa. Prima e quinta coppa sono in tal modo in esplicita continuità.

Il filo rosso della Bestia e della sua idolatria congiunge però tutto l'arco narrativo delle coppe e non solo la prima e la quinta coppa. Anche la seconda e terza infatti sono collegabili con il mondo della Bestia attraverso il tema del sangue versato, perché la prima Bestia ha ucciso i due testimoni (Ap 11,7) e fa guerra ai santi e li vince (13,7), e perché la seconda Bestia mette a morte chi non adora la statua idolatrica di essa (13,15). In aggiunta va ricordato che il cantico incastonato nel rito di investitura dei sette angeli delle coppe era cantato dai vincitori della Bestia e della sua immagine (15,2). La conclusione da trarre è che l'intero settenario delle coppe si rivela un settenario di flagelli contro l'idolatria della Bestia con la sua unica statua, così come i flagelli del settenario delle trombe erano contro l'idolatria dei demoni e dei molti simulacri.

[vv. **12-14**] Nel testo della sesta coppa il v. 12 da una parte e i vv. 13-16 dall'altra sono fra loro in una certa discontinuità la quale, anche se talvolta è minimizzata o taciuta, fa giustamente parlare di confusione e di incoerenze[42].

Nel v. 12 si fa menzione del grande fiume Eufrate, tradizionale confine Nordorientale dell'impero romano, in parallelismo con la sesta tromba ma, mentre in Ap 9,14 presso l'Eufrate venivano sciolti i quattro angeli pronti a uccidere un terzo dell'umanità (9,14-15), qui il fiume viene prosciugato per far strada ai re dell'Oriente. Interpretati solitamente *zeitgeschichtlich*, questi re sarebbero i parti che dall'altra sponda dell'Eufrate minacciavano i confini orientali dell'impero[43].

[42] Per tutti, cfr. U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, p. 127, nota 25 («Le difficoltà sono evidenti e alcune incongruenze permangono e sono forse ineliminabili»). H. Kraft (*Die Offenbarung des Johannes*, p. 208) ipotizza fonti diverse («Unser Verfasser hat die beiden Traditionen ungeachtet ihrer Widersprüchlichkeit zusammengezogen»); mentre E.-B. Allo (*L'Apocalypse*, p. 236) addirittura attribuisce le incoerenze del testo al turbamento psicologico di Giovanni: «Jean était violemment ému quand il a écrit ces lignes, il en résulte quelque chose d'incohérent et de rocailleux dans le style».

[43] Il primo scontro che i parti vinsero con i romani fu quello di Carre (la biblica Harran), dove morì il proconsole della Siria Crasso (53 a.C.), ma contro i parti dovettero combattere, fra gli altri, Tiberio, Nerone, Traiano (il Partico), Marco Aurelio e Settimio Severo.

Nel seguito del testo non si fa poi più parola di loro, e invece in Ap 16,13 l'autore passa inaspettatamente a parlare della triade idolatrica, per dire che dalla bocca di Drago, Bestia e falso profeta vede uscire, come rospi[44], tre spiriti impuri il cui compito sarà quello di coalizzare i re di tutta l'ecumene.

Quello su cui conviene la grande maggioranza dei commentatori è che l'iniziativa della triade e degli spiriti, loro emanazione, mira a predisporre l'attacco finale contro Dio e contro l'Agnello. Questo si ricava dall'affermazione secondo cui i tre spiriti coalizzano i re della terra per la battaglia del grande giorno di Dio (v. 14c), che mette in un clima teologico-escatologico più che storico-politico. Ma si ricava ancor più dal parallelismo del v. 14 sia con 17,14, dove si dice che dieci re combatteranno contro l'Agnello, sia con 19,19, dove è descritta la battaglia escatologica della Bestia e dei re della terra contro il Cavaliere di Ap 19. Gli autori divergono invece nel precisare quale sia la relazione tra i re dell'ecumene, protagonisti dell'azione principale (v. 14), e i re dell'Oriente (v. 12) o, se si vuole, tra la battaglia escatologica, da una parte, e la via aperta attraverso l'Eufrate probabilmente contro Roma, dall'altra.

Le soluzioni proposte sono fondamentalmente tre. Secondo alcuni, il testo è incongruente: comincia col parlare dei nemici dell'impero che ne varcano i confini e prosegue parlando di tutt'altra cosa, e cioè dei preparativi per la battaglia escatologica. Secondo altri, la guerra dei re dell'Oriente contro Roma preluderebbe a quella escatologica contro l'Agnello: le due azioni belliche dunque, pur distinte e successive nel tempo, sarebbero fra loro in qualche modo coordinate. Secondo una terza soluzione, l'intero testo di Ap 16,12-16 descriverebbe un'unica azione bellica: passando l'Eufrate, i re dell'Oriente confluirebbero nell'esercito mondiale mobilitato dai tre spiriti della triade contro Dio e l'Agnello (Roma sarebbe fuori campo)[45].

Di qualche aiuto in questa situazione di stallo, come già accennato, è forse il testo parallelo della sesta tromba (Ap 9,13-21). Anche in 9,16 c'è un cambio di soggetto. Prima vi si parla dei quattro angeli legati presso il fiume Eufrate che vengono sciolti (9,14-15), e poi subentra tutt'altro soggetto agente, la cavalleria, che con le tre piaghe di fuoco, fumo e zolfo mette in atto il flagello contro gli idolatri (9,16). Allo stesso modo nella sesta coppa i re dell'Oriente vengono sostituiti dai re dell'ecumene convocati dalla triade. Nel modo di scrivere di Giovanni di Patmos, dunque, e più in particolare nel suo modo di concepire e presentare un singolo e abbastanza breve elemento di settenario, non è estraneo il cambio di soggetti e di immagini per narrare un'unica azione. Nella sesta tromba poi c'è un inequivocabile elemento di connessione che unifica le due parti: sia i quattro angeli che la successiva cavalleria hanno il compito di uccidere un terzo dell'umanità (9,15.18), e tale identità di compito, esplicitamente attribuita ai due diversi sog-

[44] Il termine *batrachoi* è di solito tradotto con « rane », ma nel linguaggio colloquiale « rospi » ha qualcosa di più disgustoso e quindi si presta di più a designare gli « spiriti immondi » di cui parla il testo.

[45] Vi è incongruenza per I.T. Beckwith, E. Schüssler Fiorenza e P. Prigent (*L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 364). Si tratta di due azioni belliche distinte di un'unica guerra per H.B. Swete, R.H. Charles, E.-B. Allo, W. Hadorn, W.J. Harrington; invece, si tratta di un'unica azione per A. Schlatter, H. Kraft, G.R. Beasley-Murray, U. Vanni.

getti della sesta tromba, può far pensare a un'analoga identità d'intenti anche per i re d'Oriente e per i re dell'ecumene della sesta coppa. L'interpretazione secondo cui nella sesta tromba si descrive la preparazione di un'unica battaglia è dunque compatibile con le innegabili difficoltà del testo: in tal caso, passaggio dell'Eufrate da parte dei re dell'Oriente e mobilitazione dei re dell'ecumene fatta dagli emissari della triade idolatrica sono i prodromi di un'unica e medesima battaglia, qui preparata, e in Ap 19 invece poi combattuta.

Se dunque il v. 12 si integra con i vv. 13-16, allora tutta la sesta coppa è un episodio in discontinuità con le prime cinque coppe (in ogni caso lo sono i vv. 13-16): quelle contenevano i flagelli di Dio contro il mondo dell'idolatria della Bestia, questa contiene invece la ribellione di quel mondo contro Dio. Se questo è vero, per la sesta coppa non si può in alcun modo parlare di « flagello »[46], perché non parla dell'iniziativa di Dio ma di una iniziativa contro Dio e perché, riferendo soltanto preparativi di battaglia, non si inscrive affatto nella serie precedente e anticipa invece la vicenda seguente[47].

In Ap 16,13, per l'unica volta, Drago, Bestia-dal-mare e falso profeta si trovano insieme e concorrono a formare anche formalmente la triade antidivina. È degno di nota che la Bestia non sembri minimamente scalfita dai colpi inflitti al suo regno e ai suoi adepti, e la sua vicenda è dunque qui portata avanti secondo la disinvolta logica narrativa dell'Apocalisse. In secondo luogo, è qui per la prima volta che Giovanni dà alla Bestia-dalla-terra l'epiteto di pseudo-profeta. Giovanni lo fa magistralmente: non nella lunga presentazione iniziale (13,11-18), ma soltanto tre capitoli più oltre, in ritardo. Il lettore segue ciò che Giovanni dice della Bestia e, accumulando nella sua mente un connotato dopo l'altro, va forse chiedendosi che titolo affibbiarle per la sua odiosità, fino a che qui Giovanni gli fornisce a sorpresa la folgorante definizione di « falso profeta ».

Per ognuno dei tre componenti della triade Giovanni ripete l'espressione: « Dalla bocca di... », così che venga ben sottolineato il numero ternario e la responsabilità di ciascuno. La comparazione « come rane, come rospi » potrebbe qualificare l'aggettivo *akatharta* (« immondi come rospi »), tenendo presente che nel linguaggio ecclesiastico posteriore l'aggettivo *batrachōdēs* significa « immondo, fangoso »[48]. Ma più probabilmente « come rane » significa che, per fare

[46] Cfr. E. Lohmeyer (*Die Offenbarung des Johannes*, p. 134), che giustamente scrive: « Die 6. Vision war im strengen Sinne keine Plage », anche se poi parla di *preparazione* di una piaga (« Sondern Vorbereitung einer Plage »), non tenendo conto del fatto che gli undici precedenti flagelli erano contro gli idolatri, mentre quello che qui si prepara è contro Dio, per ammissione dello stesso E. Lohmeyer (*Ibid.*, p. 132); J. Bonsirven, *L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 255 (« L'effusion de la sixième coupe ne paraît pas produire une nouvelle plaie... cette guerre ne prend pas les apparences d'une plaie »); H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 210 (« Die sechste Schale brachte dann nichts dergleichen mehr, sondern die Vorbereitung des letzten Kampfes »).

[47] Definiscono la sesta coppa come anticipazione: A. Gelin, *L'Apocalypse*, in L. Pirot (ed.), *La sainte Bible*, Letouzey et Ané, Paris 1938, vol. XII, p. 644 (« C'est une anticipation des luttes finales décrites aux c. 19,19-21; 20,7-10 »); J. Bonsirven, *L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 255 (« Anticipation d'un événement, qui sera dans la suite plus longuement raconté »).

[48] Cfr. le 5 ricorrenze dell'aggettivo in Gregorio di Nissa (in *Contro la confessione di fede di Eunomio* 161,4 Gregorio contrappone i celesti tuoni di Paolo e Giovanni alle lingue velenose e voci

adepti, gli spiriti immondi se ne andavano gracchiando come rane, essendo proverbiali le rane per parlare di chi gracchia senza sosta ai quattro venti[49]. È comunque il carattere immondo dei tre spiriti cui si riallaccia il *gar* della frase che segue: «Sono *infatti* spiriti di demoni», come a dire che essendo demoni non possono non essere immondi. I tre spiriti o demoni sono non solo immondi ma anche ingannatori, perché compiono segni che richiamano alla memoria del lettore i segni ingannevoli della Bestia-dalla-terra (Ap 13,14), e perché con questi segni i tre spiriti radunano i re di tutta l'ecumene per la battaglia finale. Allo stesso modo, e cioè ingannando *(exeleusetai planēsai)*, il Drago radunerà Gog e Magog per la stessa battaglia (20,8).

[v. **15**] A motivo del violento cambio di soggetto e di azione il v. 15, con l'annunzio del Cristo circa la sua venuta, improvvisa come quella del ladro, e con la beatitudine per chi custodisce le proprie vesti, sarebbe per alcuni commentatori da ricollocare altrove[50]. Non esiste nella tradizione manoscritta però la minima base che giustifichi il trasferimento del versetto ad altro contesto. Soprattutto, poi, anche altrove l'autore dell'Apocalisse chiede al suo lettore di essere pronto a sobbalzi come questo, ad esempio nei versetti finali di Ap 22,6-21 (vedi conclusione teologica *ad locum*), dove è del tutto fuori posto sperare in un qualche restauro del testo.

Anche con l'improvvisa inserzione di una beatitudine in mezzo a preparativi di battaglia Giovanni esorta. I cristiani delle Chiese non devono rallentare la vigilanza e non devono abbandonare il loro giusto schieramento: sarebbe come privarsi delle proprie vesti ed esporre vergognosamente alla vista di tutti la propria nudità. I tempi non si conoscono e non si possono calcolare, così che la venuta del Cristo sarà imprevedibile come quella di un ladro, ma essa è certa. Per questo Giovanni esorta alla vigilanza e a non svendere la propria dignità di credenti.

[v. **16**] La grande adunata di *Harmagedōn* conduce sulla soglia di una battaglia che si annunzia finale e decisiva, la battaglia del grande giorno di Dio *pantokratōr* (Ap 16,14), dove Dio *pantokratōr* è signore di quel giorno, non combattente, perché la guerra delle Bestie sarà contro l'Agnello e quella del Drago sarà contro i santi e contro la città amata (17,14; 20,9).

Nonostante che quest'unica menzione biblica di *Harmagedōn* abbia segnato profondamente l'immaginario popolare, il nome è un enigma insoluto per riconoscimento unanime[51]. Tutto quello che si può dire è che, essendo un toponimo ebraico

da rana degli eretici). Rane e rospi erano ingrediente fisso per molte fatture e ricette magiche dell'antichità, per cui è qui possibile che l'autore dell'Apocalisse polemizzi contro la magia; cfr. G. Biguzzi, *Giovanni di Patmos e la cultura ellenistica*, pp. 120-123.

[49] Cfr. Gorgia di Leontini, *Frammenti* 30,1 («I retori sono come le rane: queste strepitano nell'acqua, quelli alla clessidra [che con l'acqua misurava i tempi dei discorsi]»), Dione Crisostomo, *Orazioni* 8.36,5 («I sofisti rumoreggiano come rane nella palude»).

[50] Sarebbe da collocare prima di Ap 3,18 per Teodoro Beza, citato da R.H. Charles; tra Ap 3,3a e 3,3b per R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, vol. II, p. 49, e per E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 133. Cfr. uno *status quaestionis* in P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, pp. 365-366.

[51] Lo dice J. Jeremias in tutti e tre i suoi interventi sul problema: cfr., ad esempio, in GLNT, vol. I, p. 1248: «L'enigma dello *Har-Magedōn* non è stato ancora chiarito».

(kaloumenon hebraïsti ktl), *Harmagedōn* deve ritenersi composto di due termini, come richiede il triconsonantismo della lingua ebraica: *har* (monte [di]) *Magedōn*.

La storia dell'esegesi dice che il toponimo è stato inteso come: 1) monte di Meghiddo, da intendere come *tell* di Meghiddo (ma un *tell* non è una montagna), oppure come monte Carmelo (a 10 chilometri da Meghiddo), dove Elia aveva combattuto l'idolatria cananea facendo scendere il fuoco sui sacrifici idolatrici e ucciso i sacerdoti dei *ba'alîm* con la spada[52]; 2) città (in ebraico, *'îr*) di Meghiddo; 3) montagna del raduno (in ebraico, *har-mō'ēd*; cfr. il raduno di Ap 16,14.16; 19,19, e 20,8); 4) monte della sua compiacenza, o del suo abbondante raccolto (in ebraico: *har migdō*).

Poiché le varie soluzioni sono basate su una qualche emendazione del testo greco, tutto sommato l'ipotesi meno insoddisfacente è quella che propone di intendere *Har-Magedōn* come «monte di Meghiddo». La città sorgeva al limite Sud-occidentale della pianura di Esdrelon, ai piedi del Carmelo, il quale dal mare si protende per 50 chilometri all'interno: quello di Meghiddo era dunque un valico per il quale transitavano gli eserciti nei loro spostamenti tra Egitto e Mesopotamia e viceversa. Di conseguenza fu luogo di tremende battaglie, da quella vinta da Tutmose III nel 1475 a.C. contro la coalizione di principi di Siria e Palestina a quella tra israeliti e cananei in cui morì Sisara (Gdc 5,19, alle acque di Meghiddo), a quella della morte dei re Ochozia e Joram (2Re 9,27), a quella infine in cui perdette la vita il re Giosia nel 609 a.C. nel suo tentativo di opporsi al faraone Necao II (2Re 23,29). Meghiddo era dunque per antonomasia il luogo dove vengono sconfitti e muoiono i principi e i re.

È ben vero che Meghiddo qui sarebbe luogo di raduno e non di battaglia, e poi che Meghiddo si trova nella piana e non sul monte, ma frequentemente – come dice C.C. Torrey – «la geografia apocalittica non è soddisfatta dalla nostre mappe»[53], e d'altra parte Giovanni di Patmos è solito trattare molto liberamente i dati biblici o reali. Per fare solo un esempio, Gog e Magog di Ap 20,8 («Sedurrà le nazioni, Gog e Magog») nel precedente biblico cui Giovanni si ispira non sono due popoli, bensì un re e il suo popolo («Gog, principe di Magog», Ez 38,2). Si può citare infine W.H. Shea, che scrive: «Come l'espressione "acque di Meghiddo" si riferisce a un torrente che scorreva dalle parti di Meghiddo ma era conosciuto con un altro nome – *wadi* Kishon –, così "la montagna di Meghiddo" potrebbe essere identificata con la montagna che giace non lontano da Meghiddo e che era conosciuta con il nome di "Monte Carmelo"»[54].

[v. 17] I versetti di Ap 16,17-21, nei quali è descritto quanto accade al versamento della settima coppa, si articolano in due parti diseguali: il v. 17 e i vv. 18-

[52] Qui, nel contesto dell'idolatria della Bestia, i tratti in qualche modo paralleli sono quelli del fuoco dal cielo e della spada in Ap 19,15.21.

[53] C.C. Torrey, *Armageddon*, in *HThR* 31 (1938) 237.

[54] W.H. Shea, *The Location and Significance of Armagedon in Rev. 16,16*, in *AUSS* 18 (1980) 160. Secondo E.H. Cline (*Why Megiddo?*, in *BibRev* 16 [2000] 22-31), la scelta di Meghiddo è motivata dalla collocazione della città, strategica dal punto di vista militare, e dal fatto che (ma questa motivazione è meno pertinente), con la morte di Giosia (2Re 23,29-30), a Meghiddo la discendenza davidica ebbe un tracollo tragico.

21. Nel v. 17, dopo la formula del versamento della coppa, una voce che proviene dal trono di Dio, esclama: *Gegonen!* (« È compiuto! »). I vv. 18-21, che seguono, contengono invece l'ultima, ma molto elaborata ed estesa ricorrenza della formula dei fenomeni teofanici già incontrata in Ap 4,5; 8,5 e 11,19.

Una prima difficoltà si pone per l'ambito su cui è versata la coppa e cioè l'aria *(epi ton aera)*. L'aria come ambito del versamento della settima coppa è da collegare con le città dove il terremoto semina distruzione, e con i luoghi della convivenza umana percossi dalla grandine. Si tratterebbe del cielo inferiore, contrassegnato dalla transitorietà e dalla malvagità, che era abitazione degli spiriti del male, in contrapposizione al cielo superiore *(aithēr)*, che era ritenuto abitazione degli dèi[55].

Alla difficoltà circa l'ambientazione del versamento della coppa si aggiunge una certa quale inafferrabilità del verbo *Gegonen!* del v. 17b dal momento che è costruito assolutamente, senza soggetto e senza complementi circostanziali. Fanno di esso un oracolo celeste particolarmente solenne circa il compimento dei decreti divini molti elementi: il fatto che la voce provenga dal *naos* celeste e che sia pronunziata dal trono divino (e quindi da Dio), il fatto che si trovi nell'ultimo elemento dell'ultimo settenario, e poi soprattutto il parallelo di Ap 21,6 *(Gegonan!)*. Il compimento di cui parla il verbo al perfetto *Gegonen!* è stato inteso sia retrospettivamente, sia proletticamente. Per la maggioranza dei commentatori quel compimento segnala l'esaurirsi dei flagelli divini delle coppe[56], ma è più probabile che l'unitarietà della settima coppa non vada spezzata e che *Gegonen!* nel v. 17b annunzi come certo e già avvenuto (perfetto d'anticipazione) l'intervento dell'ira divina contro Babilonia del v. 19.

[vv. 18-21] Quanto alla settima e ultima coppa, essa potrebbe di per sé essere interpretata come flagello contro Babilonia, ma si oppongono due difficoltà: anzitutto, la sesta coppa induce a ritenere chiuso il ciclo dei flagelli essendone chiaramente sprovvista, e in secondo luogo la distruzione di Babilonia sarà ambientata nel futuro in Ap 17,16, e soltanto in 18,1 - 19,4 sarà evento già consumato.

Versamento della coppa nell'atmosfera e voce divina che proclama giunto il compimento sono orientati ai fenomeni teofanici che compaiono qui per la quarta e ultima volta[57], e per la comprensione dei quali è importante rilevare il numero dei fenomeni nelle quattro elencazioni, più che l'ordine di comparsa: lampi, fragori e tuoni (Ap 4,5); lampi, fragori, tuoni e terremoto (8,5); lampi, fragori, tuoni, terremoto e grandine (11,19); lampi, fragori, tuoni, terremoto (+ espansione) e

[55] Vedi qui il commento ad Ap 12,1-2, p. 236. Così R.H. Charles, U. Vanni, J. Sweet. Questa interpretazione si trova già presso i medievali: cfr., ad esempio, Aimone di Halberstadt (« In aërem, id est contra daemones, per hunc aërem discurrentes »), Anselmo di Laon (« In aëras potestates, scilicet diabolum, cui locus ille deputatus est »), Ruperto di Deutz (« In ista septima phiala daemones puniendi sunt, qui nunc per istum aërem de coelo proiecti vagantur »), Riccardo di S. Vittore (« Phiala in aërem apte effundetur, quia tria daemonum collectio habitatrix aëris huius affligetur ») e Martino di León (« Contra aëreas potestates, scilicet contra diabolos quorum locus est aër »).

[56] Così intendeva già Beato di Liébana: « Cum uero dicit *Finitum est*, septem plagas dixit finiri » (E. Romero Pose [ed.] 1.54,14-15). Fra i moderni, cfr. W. Bousset, R.H. Charles, E. Lohmeyer, H. Kraft, J. Roloff, P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 367: « Le mot répond à Ap 15,1 ».

[57] Vedi qui il commento ad Ap 8,3-6, p. 195.

grandine (+ espansione) (16,18-21). Quanto alle variazioni, tutto si concentra su terremoto e grandine. Nella prima ricorrenza non figura il terremoto, perché la scena è celeste come di più non potrebbe esserlo in quanto l'autore sta descrivendo il trono di Dio. Nella seconda, dove i fenomeni teofanici attraversando il cielo accompagnano il versamento del fuoco verso la terra per dare avvio ai flagelli delle trombe, è l'orientamento dell'azione verso la terra a giustificare la comparsa del terremoto. Nella terza ricorrenza al terremoto si aggiunge la grandine, e l'uno e l'altra si abbattono sulla terra in collegamento con l'annunzio del castigo degli *ethnē* e dei devastatori della terra. La ricorrenza della formula nella settima coppa, infine, non solo menziona sia il terremoto che la grandine, ma di ognuno di essi contiene una vistosa espansione.

Con formula tratta da Dn 9,12 e 12,1, del terremoto è detto che non ha l'eguale in tutta la storia umana, e questo affinché sia scoraggiato ogni paragone con i terremoti che rientrano nell'esperienza del lettore, e per dirne quindi il carattere finale ed escatologico. Il terremoto si abbatte devastante sulla grande città spaccandola in tre parti, e sulle città delle genti. Nel versetto successivo si parla di Babilonia la grande e del furore dell'ira divina che la investe. Le due città, quella innominata e colpita dal terremoto, e Babilonia che è bersaglio dell'ira di Dio, sono probabilmente da identificare[58], così che anche terremoto e ira di Dio evocherebbero un unico intervento divino. In Ap 16,20 sembra infatti che si tratti ancora di fenomeni sismici di straordinaria violenza, là dove si parla della scomparsa di isole e monti. Con tratti ancora impressionanti, ma non proprio in crescendo, viene poi descritta la grandine: essa è caratterizzata con l'aggettivo *megalē*, con l'espressione *hōs talantiaia* che deve dirne le straordinarie dimensioni (un talento equivale a 40 chilogrammi circa; vedi p. 51, nota 82), e poi con l'effetto sugli esseri umani, i quali bestemmiano per la pesantezza *(megalē sphodra)* della piaga.

I commentatori generalmente fanno notare che di tutte le ricorrenze della formula dei fenomeni teofanici questa è quella culminante, ma c'è di più. I fenomeni teofanici in realtà qui non costituiscono più una formula, perché da formula diventano episodio e da simbolo della voce divina diventano storia. Inoltre qui essi non soltanto sono descritti con più abbondanza di particolari, coprendo lo spazio di quattro versetti invece dell'unico versetto di Ap 4,5, 8,5 e 11,19, ma diventano evento centrale e unico, così da riempire di sé tutto un elemento settenario. La settima coppa rappresenta dunque, davvero e a molteplice titolo, il culmine di quei fenomeni teofanici che compaiono la prima volta nella preparazione del settenario dei sigilli, poi nella scena da cui ha origine il settenario delle trombe, e compaiono infine all'annunzio del giudizio delle genti. Oltre che punto d'arrivo, essa è poi anche punto di partenza, perché annunzia il tema dei capitoli seguenti, e cioè il realizzarsi dell'ira divina su Babilonia. In Ap 17-18, prima per la sua presentazione e poi per la sua fine, Babilonia avrà infatti un ruolo ben più centrale di quanto non dicano le sole quattro menzioni del suo nome (17,5; 18,2.10.21).

[58] Si tratta di Gerusalemme, da distinguere dalla Babilonia nominata nello stesso versetto, ad esempio per J. Moffatt e A. Schlatter. La grande città invece è da identificare con Babilonia per W. Bousset, R.H. Charles, E.-B. Allo, Ch. Brütsch, U.B. Müller, J. Roloff, P. Prigent.

Questa coppa dunque, per essere la traduzione in eventi di una formula apparsa già fin dalla visione iniziale del trono e per il fatto di introdurre il tema della fine di Babilonia, non è assimilabile ai flagelli delle prime cinque coppe. Da essi staccata per via della sesta, che altro non contiene se non i preparativi della battaglia finale, ha poi la funzione di segnare il trapasso dai settenari alla consumazione escatologica dell'ira di Dio. Infine, per quel suo stretto parallelismo con Ap 18, più che essere un singolo flagello come quelli delle prime cinque coppe, è prima e sommaria descrizione della fine della città nemica di Dio[59].

Si è dunque per la terza volta di fronte a un settenario infranto e aperto[60], perché da un lato la sequenza dei flagelli si esaurisce prima del versamento della sesta coppa, e dall'altro perché la sesta e la settima coppa tratteggiano in anteprima le vicende finali che saranno narrate nel seguito.

***Excursus* 9.** *L'idolatria imperiale in Asia e a Efeso. - a) L'interpretazione delle due idolatrie per Ap 8-16 e per tutta l'Apocalisse.* - L'interpretazione dei due settenari di trombe e coppe come serie simili di flagelli antiidolatrici contro l'idolatria dei demoni e degli idoli (le trombe) e contro l'idolatria della Bestia (le coppe)[61] ha importanti conseguenze per la comprensione dell'intera Apocalisse giovannea.

Anzitutto, spiega le somiglianze tra il terzo e il quarto settenario (sette angeli in azione, stessi ambiti-bersaglio, stessa finalità e risultato dei flagelli, eccetera) e contemporaneamente la profonda dissomiglianza dal secondo settenario, quello dei sigilli, che non è un settenario di flagelli ma di rivelazione. In secondo luogo, essendo i flagelli di trombe e coppe flagelli medicinali che hanno come intento la conversione, una tale lettura dell'Apocalisse è non catastrofistica e non antiecologica ma storico-provvidenziale, perché mette in primo piano non gli strumenti (i flagelli o le catastrofi e la loro severità), ma il bersaglio e lo scopo (gli idolatri e la loro conversione). In terzo luogo, quest'interpretazione colloca il libro di Giovanni di Patmos in una precisa situazione storica, sottraendolo a letture moraleggianti, spiritualizzanti o simboliche, se non proprio allegoriche, che sono la tentazione di sempre, almeno fin dai tempi di Ticonio.

Di conseguenza vale la pena di illustrare il contesto asiatico, e soprattutto efesino, del culto al sovrano cui in filigrana allude la polemica giovannea contro l'idolatria della Bestia (cfr. *Excursus 8. Geografia politica di Ap 13 e identità delle due Bestie*, pp. 267-278).

[59] In qualche modo e misura, negano che la settima coppa sia una piaga perché, invece, prelude alla parte finale, commentatori come G.L. Ladd, H. Kraft e R. Schinzer (*Die sieben Siegel, Posaunen und Schalen und die Absicht der Offenbarung Johannis*, in *TBei* 11 [1980] 65), il quale scrive: « Die sechste Schale und die siebte sind dabei nicht mehr eigentliche Gerichtsbilder, sondern nur noch einleitende Szenen für die ausführlich geschilderte Vernichtung der Stadt Babylon und die Hinrichtung des Tieres und seiner Verbündeten ».

[60] Vedi qui il commento ad Ap 8,1, pp. 185-186, e la conclusione ad Ap 10-11, pp. 229-230.

[61] Sulla caratterizzazione delle due diverse idolatrie nei due settenari di trombe e coppe, e sulla loro presenza in via esemplificativa a Efeso, cfr. G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, pp. 63-78. Sull'abile politica di Augusto per promuovere e propagandare il culto imperiale in Oriente e, a passo differenziato, in Occidente, cfr. P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, Einaudi, Torino 1989 (München 1987).

b) Il culto del sovrano in Asia al tempo di Giovanni di Patmos. - Dai tempi di Augusto il culto dell'imperatore aveva nelle province orientali, e particolarmente nell'Asia proconsolare, il suo epicentro[62]. Dalle monografie di D. Magie (1950) e di S.R.F. Price (1984) sul culto imperiale in Asia si ricava che esso era presente in ognuna delle sette città dell'Apocalisse: di cinque (escluse Filadelfia e Laodicea) è sopravvissuta la documentazione per sacerdoti e altari, e di sei (esclusa solo Tiatira) per i templi[63].

Gestito in ogni provincia e città secondo forme discrezionali, in Asia il culto del sovrano era coordinato da un'assemblea dei rappresentanti delle varie città, il *koinon Asias - commune Asiae*, che si riuniva ogni anno[64]. Le città della provincia partecipavano alla promozione e al finanziamento delle feste, dei riti, dei sacrifici, dei giochi e dell'attività edilizia. Per la costruzione di un nuovo tempio, per la quale la delibera del *koinon* doveva essere ratificata dal senato di Roma, le città asiatiche erano in rivalità fra di loro, perché ospitare un centro del culto imperiale con i relativi festeggiamenti costituiva un ambìto titolo di onore e di merito. Il primo tempio provinciale fu costruito nel 29 a.C. a Pergamo sotto Augusto, come Tacito attesta aggiungendo che quello di Pergamo fu preso poi come esempio in altre province. È ancora Tacito a narrare come cinquanta anni più tardi (21 d.C.), sotto Tiberio, si giunse all'edificazione di un secondo tempio provinciale: erano in gara undici città e ognuna di esse dovette sottoporre ragioni e meriti al giudizio del senato di Roma per l'assegnazione dell'incarico e dell'onore. La scelta del senato cadde su Smirne per i servizi resi dalla città al popolo romano in pace e in guerra e per avere la città onorato Roma con un tempio in antica data, e cioè in tempi non sospetti di opportunismo politico[65].

Il terzo tempio imperiale della provincia di Asia fu eretto a Efeso sotto Domiziano intorno agli anni 89-90 d.C.[66]. Per non essere da meno di Pergamo e Smirne, Efeso dovette certamente fare pressioni sul governatore della provincia, sul *koinon*, e più ancora sul senato di Roma e sull'imperatore. Con la comprensibile aspirazione di Efeso ad avere un riconoscimento pari alla sua importanza di metropoli dovettero però convergere anche le esigenze «di immagine» della dinastia flavia. Dopo i discussi imperatori della famiglia claudia e dopo i mesi bui seguiti alla fine di quella dinastia per il suicidio di Nerone, la propaganda imperiale cercò evidentemente di promuovere il culto dei nuovi prìncipi per imporre all'attenzione di tutti il miracolo flavio che aveva portato al ristabilimento dell'ordine in tutte le province, alla restaurazione della potenza militare con

[62] L'Asia è definita «centro vivente del culto imperiale» da L. Cerfaux - J. Tondriau; *Kernland* (del culto imperiale) da M. Karrer; *Hochburg* (del culto imperiale) da H.-J. Klauck.

[63] Cfr. D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1950, voll. I-II; S.R.F. Price, *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Minor*.

[64] Sui *koina*, cfr. E. Kornemann, *Koinon*, in PW.S. vol. IV, pp. 929-941.

[65] Tacito, *Annali* 4,37 e 4,15.55-56.

[66] La datazione è resa possibile dai nomi (che compaiono sulle iscrizioni dedicatorie sopravvissute) dei proconsoli L. Mestrius Florus, L. Luscius Ocrea, M. Fulvius Gillo, i quali esercitarono il loro ufficio tra l'88 e il 91 d.C.; cfr. S.J. Friesen, *Twice Neokoros*, pp. 29-49.

la vittoriosa conclusione della guerra giudaica, e che aveva portato alla generale ripresa economica[67].

c) Il tempio efesino per il culto degli imperatori flavi. - Il tempio efesino per il culto imperiale fu il primo in Asia ad avere rilevanza urbanistica, perché fu costruito a ridosso dell'*agora* politica dove si tenevano i comizi e le grandi celebrazioni civiche, a ridosso del *bouleutērion* dove si radunava il parlamento cittadino, a ridosso del *pritaneo* dove ardeva il fuoco sacro della città, e infine a ridosso del tempio in onore di Augusto e della dea Roma, simbolo della fedeltà efesina a Roma e al suo imperatore. Perché il tempio fosse ben visibile da tutta quella zona della città, a motivo del dislivello del terreno, gli architetti dovettero elevare poderose arcate a sostegno di una grande piattaforma artificiale di metri 50 x 100.

Una *stoa* con colonnato a tre ordini copriva il lato settentrionale del podio e le botteghe ricavate nelle volte che lo sostenevano. Per tutta l'estensione di quello splendido lato lungo del complesso templare le colonne dell'ordine superiore erano decorate con statue di divinità che, a modo di cariatidi o di atlanti, sembravano costituire il solido sostegno dell'impero e dei suoi potenti e divini governanti. Il bassorilievo che invece decorava l'altare rappresentava un intreccio di armature, lance, scudi, trofei, un prigioniero di guerra e un animale sacrificale: questa volta il simbolismo era quello della religione che legittima e sublima le imprese militari dello Stato e che eleva il sovrano al di sopra dei mortali fino a meritare i loro sacrifici[68].

Dai tempi del ricupero archeologico si riteneva che il tempio fosse dedicato a Domiziano ma, in base a quei documenti ufficiali che sono le iscrizioni erette dalle città del *koinon* asiatico per l'inaugurazione del tempio, S. Friesen ha dimostrato che il tempio fu da Domiziano dedicato ai *sebastoi* (al plurale) della famiglia flavia: al padre Vespasiano morto nel 79 d.C., al fratello Tito morto nell'81 d.C. e a se stesso. In tal modo Domiziano, che regnò dall'81 al 96 d.C., si autodedicò un tempio, con relativi altare, sacrifici, feste e giochi provinciali[69].

In rapporto con il tempio va messa la statua colossale (7 metri di altezza), i cui frammenti sono venuti alla luce a due riprese, nel 1930 e nel 1969-1970. La statua, che è in buono stato di conservazione, rappresentava l'imperatore Tito[70]. Come rivelano i fori e i tasselli per le giunture di metallo o di cuoio nei frammenti marmorei, la statua era acrolitica e cioè di marmo solo nelle estremità (capo, braccia, gam-

[67] Cfr. R. Beauvery, *Le culte impérial et le culte de Rome dans l'Apocalypse johannique. Approche numismatique* (dissertazione dattiloscritta), Lyon 1984, vol. I, p. 159; S.J. Friesen, *Twice Neokoros*, pp. 155-156.

[68] Nel rilievo è raffigurato un toro che è condotto davanti all'altare per esservi sacrificato. L'immagine illustra bene il problema delle carni immolate agli idoli (Ap 2,14.20), perché parte delle carni sacrificali era messa sul mercato. Il fregio scultoreo, comunque, sembra essere del secolo II: cfr. W. Alzinger, *Ephesos vom Beginn der römischen Herrschaft in Kleinasien bis zum Ende der Prinzipatszeit (archäologischer Teil)*, in ANRW, vol. II, 7/2, De Gruyter, Berlin - New York 1980, p. 820; S.J. Friesen, *Twice Neokoros*, p. 67, nota 56.

[69] Per la dedica del tempio a più imperatori, cfr. S.J. Friesen, *Twice Neokoros*, pp. 35-36, ma cfr. già S.R.F. Price, *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Minor*, p. 255, e D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, vol. II, p. 1434.

[70] Non si tratta di Domiziano, come spesso si trova scritto, a motivo delle fattezze del volto.

be), mentre il busto era invece di legno: era dunque una statua destinata a un ambiente coperto, perché le intemperie avrebbero fatto marcire il legno e crollare la statua. Date le dimensioni, poi, la statua non poteva essere conservata se non all'interno del tempio, in assenza nei dintorni di altri edifici capaci di contenerla. È allora pressoché inevitabile concluderne che era una statua cultuale come quella contro cui polemizza Giovanni di Patmos menzionandola ben 11 volte: « [Il falso profeta] trascina nell'inganno gli abitanti della terra dicendo loro di costruire una statua alla Bestia » (Ap 13,14; eccetera).

C'è di più. Negli stessi anni un secondo cantiere di ristrutturazione urbana, questa volta a iniziativa municipale, fu aperto nella zona del porto, a ridosso della grande *agora* commerciale dove pulsava la vita economica di Efeso. In questo altro punto strategico della città fu costruito un imponente impianto sportivo, il più grande di tutto il principato di Domiziano, con un ginnasio, palestre, terme e sale per attività culturali: il solo ginnasio misurava 240 x 200 metri, e 360 metri di lunghezza tutto il complesso. Lì avrebbero avuto luogo i giochi periodici in onore dell'imperatore con la partecipazione di atleti di tutta la provincia, in collegamento con i festeggiamenti religiosi attorno al tempio imperiale.

Tutto questo fu programmato a metà degli anni 80 e fu pronto nel giro di cinque anni. Se davvero l'Apocalisse fu scritta intorno alla fine del regno di Domiziano come dice Ireneo di Lione (*Contro le eresie* 5,30,3), allora non è impossibile che l'autore sia stato provocato a scrivere proprio da questo fervore edilizio che sconvolse Efeso e, soprattutto, dall'ideologia del culto imperiale che l'ispirava. Un uomo si faceva adorare al posto di Dio, e Giovanni gli si contrappose frontalmente, fedele all'insegnamento di Gesù che aveva detto di dare al Cesare di Roma quello che è suo, ma a Dio quello che è di Dio.

Excursus 10. *La teoria del crescendo da un settenario all'altro. a) Il crescendo da « un quarto » a « un terzo » e ai « quattro quarti ».* - Capire i settenari di sigilli, trombe e coppe vuol dire capire l'Apocalisse e la sua trama. Nell'interpretazione qui proposta il settenario dei sigilli è un settenario di rivelazioni, mentre quelli di trombe e coppe sono settenari di flagelli contro due diverse idolatrie.

È diffusissima però l'interpretazione concordistica secondo cui sigilli, trombe e coppe sono tutti e tre settenari di piaghe o flagelli. Quanto ai bersagli dei flagelli, non sarebbe la loro identità a essere differenziata di settenario in settenario, ma il raggio d'azione che andrebbe crescendo da un minimo nei sigilli a un massimo nelle coppe. In particolare, il crescendo sarebbe configurato dal *to tetarton tēs gēs* di cui parla Ap 6,8 per i sigilli (« Fu dato loro potere su di un quarto della terra, perché uccidessero con la spada »), poi dal *to triton* (« un terzo »), che ricorre 14 volte nel settenario delle trombe, e infine dall'assenza di numeri frazionali, intesa come equivalente di « quattro quarti », nel settenario delle coppe[71].

[71] Cfr., ad esempio, J. Massyngberde Ford, *Revelation*, p. 131: « The trumpets are midway in the crescendo of divine judgment, when the horsemen appeared a quarter of the earth was affected, when the trumpets are blown a third of the earth is affected, when the bowls are poured on the earth there is total destruction ». L'elenco dei sostenitori del crescendo dei frazionali è lunghissimo: fra essi, sono H.B. Swete, E. Lohmeyer, J. Behm, A. Gelin, M. Rissi, A. Farrer, Ch. Brütsch, E. Lohse, R.H. Mounce,

b) Insostenibilità della teoria del crescendo. - La successione e progressione di « un quarto, un terzo, quattro quarti » comunque non esiste. Per molte ragioni: dei pretesi quattro quarti nelle coppe non c'è traccia; l'aggettivo « tutto » *(pas)* che vi dovrebbe sostituire i quattro quarti ricorre una sola volta, esattamente come nelle trombe[72]; il *to tetarton* di Ap 6,8 caratterizza non l'intero settenario dei sigilli ma solo Morte, il quarto cavaliere; e, in ogni caso, l'unica ricorrenza di « un quarto » nei sigilli è in evidente sproporzione con le 14 ricorrenze di « un terzo » nelle trombe.

In sintesi: l'ultima delle tre espressioni frazionali non esiste, la prima non è omogenea con la seconda e quindi non può con essa essere disposta in progressione, e conseguentemente i quattordici « un terzo » del settenario delle trombe devono essere spiegati, ma non in relazione all'unico « un quarto » dei sigilli e all'unico « tutto » delle coppe. Anche nel residuo parallelismo tra i settenari di trombe e di coppe, la progressione ha poco spazio. R. Schinzer, praticamente l'unico a pronunziarsi contro la teoria del *crescendo* (in tedesco, *Steigerung*), fa osservare come di per sé i flagelli di Ap 16 provochino una distruzione molto minore che non quelli di Ap 8-9, perché le trombe giungono a causare morte (8,11; 9,18), come non è detto mai che facciano le coppe[73]. Per fare un unico esempio e confronto, il flagello che si abbatte sulla terra brucia da una parte un terzo di terra e alberi oltre che tutta l'erba (8,7, prima tromba) e, dall'altra, produce le ulcere agli adoratori della Bestia (16,2, prima coppa): ed è evidente che, sia per le motivazioni dei flagelli sia per i loro bersagli, è questione di qualità ancora più che di quantità.

c) Parzialità delle trombe (« un terzo ») e Ap 6,12-17. - Quanto al *to triton* delle trombe, se non è un fattore soltanto estetico, può al massimo essere espressivo della parzialità: non comunque in relazione alla pretesa universalità delle coppe, bensì in relazione agli sconvolgimenti cosmici di Ap 6,12-17 per i quali l'universalità era espressa con il numero settenario, sia dei fenomeni cosmici, sia dei gruppi umani sconvolti dal terrore (vedi commento). Di quegli sconvolgimenti, che erano annunzio dell'ira di Dio e dell'Agnello, non sono realizzazione completa né i soli flagelli delle trombe né quelli delle coppe, ma gli uni e gli altri, assieme al giudizio finale.

In altre parole, sia i flagelli delle trombe che quelli delle coppe sono limitati e circoscritti, essendo circoscritti i bersagli su cui si abbattono. La limitatezza degli uni, tutto sommato, equivale a quella degli altri, ma una volta essa è detta con i limiti del regno della Bestia e l'altra volta invece, per i flagelli delle trombe, con il

I.M. Court, J. Lambrecht, U.B. Müller, G.B. Caird, G.R. Beasley-Murray, J. Sweet, C.H. Giblin, E. Schüssler Fiorenza, R. Bauckham, W.J. Harrington, e P. Prigent (*L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 236: « On notera qu'ici la proportion s'accroît [rispetto ad Ap 6,8] »).

[72] « E bruciò tutta *(pas)* l'erba verde » (Ap 8,7, prima tromba); « Ogni *(pasa)* forma di vita che era nel mare morì » (16,3, seconda coppa).

[73] R. Schinzer, *Die sieben Siegel, Posaunen und Schalen und die Absicht der Offenbarung Johannis*, in *TBei* 11 (1980) 54. Senza dire che il criterio di R. Schinzer è inadeguato, essendo quantitativo (flagelli più o meno gravi), mentre dovrebbe essere qualitativo (flagelli contro l'una o l'altra idolatria).

to triton. In ogni caso quello che si deve riaffermare è che, nei due settenari di trombe e coppe, al centro dell'interesse non è la strumentalità dei flagelli con la loro reale o pretesa intensificazione, bensì la finalità e cioè la conversione degli esseri umani. Questo va detto ricordando che l'alternativa tra *Steigerung* e non *Steigerung* è alternativa tra lettura catastrofistica dell'Apocalisse e lettura esodico-salvifica[74].

Il settenario delle coppe (Ap 16) e i due capitoli che lo preparano (Ap 14-15) non hanno molto che dal punto di vista dell'invenzione fantastica possa essere paragonato alle indimenticabili figure della Donna e del Drago di Ap 12 o delle due Bestie, marina e terrestre, di Ap 13. Il canovaccio di fondo dell'azione ripete quello di Ap 8-9, con il rito di investitura dei sette angeli e con la sequenza abbastanza scontata di flagelli: senza dire che già i flagelli del settenario delle trombe erano, letterariamente, deboli e forzati. Gli unici testi che in Ap 14-16 sfuggono alla ripetitività sono le visioni di contrasto (i 144.000 sul monte Sion, i vincitori che cantano il cantico dell'esodo) e di esortazione (la mietitura e la vendemmia) che, di per sé non indispensabili alla trama narrativa, la ravvivano di tanto in tanto e, soprattutto, la interpretano. Il Giovanni che con le visioni incoraggia ed esorta è dunque di qualità superiore al Giovanni che con i flagelli cerca di spaventare.

Se dal punto di vista letterario Ap 14-16 sono tre capitoli di *routine*, non lo sono però dal punto di vista della trama narrativa perché, senza questi capitoli, il grande antefatto di Ap 12-13 resterebbe senza sviluppo e senza punto d'arrivo. Sono poi tre capitoli che si collocano strategicamente tra storia ed escatologia. Il giudizio e l'escatologia sono annunziati dagli angeli banditori, dalle azioni simbolico-profetiche della mietitura e della vendemmia, dai preparativi ad *Harmagedōn* per lo scontro finale e, infine, dall'anticipo della caduta di Babilonia, mentre appartiene ancora alla storia la vicenda principale che i tre capitoli narrano.

Quanto al settenario delle coppe, così come quello delle trombe, esso è un settenario di flagelli che ripetono le piaghe d'Egitto, e sintesi tra le piaghe d'Egitto e la loro rielaborazione di Sap 11-19 è un settenario di flagelli antiidolatrici che mirano non alla vendetta o alla distruzione, ma alla conversione[75]. Ciò che differenzia i due settenari fra loro, peraltro simili e paralleli, sono i bersagli dei loro flagelli: le trombe colpiscono il mondo dell'idolatria dei demoni e dei (molti) simulacri, mentre le coppe colpiscono il mondo dell'idolatria della Bestia e della sua (unica) immagine. In tal modo, i capitoli che vanno da Ap 8,2 a 16,21 possono essere raccolti sotto l'unico titolo di *Ciclo dell'intervento medicinale di Dio contro le due*

[74] Su questo rischio di fraintendere l'Apocalisse, cfr. le forti affermazioni di O. Böcher (*Die Johannes-Apokalypse in der neueren Forschung*, in ANRW, vol. II, 25/5, De Gruyter, Berlin 1988, p. 3893, nota 269), secondo cui si fraintende l'Apocalisse non solo con l'interpretazione fondamentalistica, ma appunto anche con quella catastrofistica: «... Sondern auch dort, wo "Apokalypse" und "apokalyptisch" zu Synonymen von "Katastrophe" und "katastrophal" geworden sind».

[75] Vedi qui il commento ad Ap 9,20-21, pp. 205-206.

idolatrie (Ap 8,2 - 16,21) per indurre i non servi a conversione, così che l'Apocalisse, oltre a essere libro di consolazione come spesso si dice con esagerata insistenza, è anche e ancora di più libro del primo comandamento[76], perché dice alle Chiese d'Asia che il vangelo eterno è: « Temete Dio e a lui date gloria... adorate colui che ha fatto il cielo, la terra, il mare e le sorgenti delle acque ».

[76] Il « Non avrai altro Dio fuori di me » nell'Apocalisse è colto, ad esempio, da E. Schüssler Fiorenza, *Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, p. 77 (« La questione centrale di tutto il libro è: chi è il vero Signore di questo mondo? »), e da H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 35 (« ... Durchzieht das ganze Buch die Frage nach dem, dem tatsächlich die Weltherrschaft gehört: dem Römischen Reich mit dem Kaiser an der Spitze oder Gott und dem Lamm? »).

IL GIUDIZIO DI BABILONIA

Ap 17,1 - 19,10

Ostensione di Babilonia, la grande pornē

17 [1]Venne poi uno dei sette angeli che hanno le sette coppe e mi parlò dicendo: « Vieni: ti mostrerò il giudizio della grande prostituta che siede (sovrana) su molte acque. [2]Con essa fornicarono i re della terra, e gli abitanti della terra si inebriarono col vino della sua fornicazione ». [3]Allora mi condusse in spirito nel deserto e vidi una donna seduta su una bestia scarlatta, piena di nomi di bestemmia, con sette teste e dieci corni. [4]La donna era abbigliata di porpora e scarlatto e adorna d'oro, di pietre preziose e di perle: nella sua mano reggeva un calice d'oro, colmo di abomini e (del)le immondezze della sua fornicazione. [5]Sulla sua fronte un nome (era) scritto, un mistero: « Babilonia la grande, la madre delle meretrici e degli abomini della terra ». [6]E vidi la donna ebbra del sangue dei santi e del sangue dei testimoni di Gesù.

Alla visione della donna, fui preso da grande meraviglia. [7]E (allora) l'angelo mi disse: « Perché sei meravigliato? Io ti dirò il mistero della donna e della bestia che la sostiene, quella che ha le sette teste e i dieci corni. [8]La bestia che vedesti era, non è, e salirà dall'abisso, ma per andare in perdizione. Gli abitanti della terra, il cui nome non è registrato nel libro della vita dalla fondazione del mondo, resteranno sbalorditi al vedere la bestia che era, non è, ma riapparirà.

[9]Qui (sta) l'intelletto che ha saggezza.

Le sette teste sono (i) sette monti su cui siede la donna, e sono sette re, [10](di cui) cinque sono caduti, uno è, un altro ancora non venne e, quando verrà, poco dovrà restare. [11](Quanto al)la bestia che era e non è, essa è l'ottavo (re), ed è (però anche) uno dei sette, e va in perdizione. [12]I dieci corni che vedesti sono dieci re i quali ancora non sono entrati in possesso della regalità ma, insieme con la bestia, avranno potere come re per una (breve) ora. [13]Questi

hanno un medesimo intento, e danno la loro potenza e potestà alla bestia. [14]Combatteranno contro l'Agnello, ma l'Agnello li vincerà, perché è signore dei signori e re dei re, e quelli con lui (sono) chiamati, eletti, e fedeli». [15](L'angelo) poi mi dice: « Le acque che vedesti, sulle quali siede (sovrana) la prostituta, sono popoli, moltitudini, genti e lingue. [16]I dieci corni che vedesti e la bestia, essi prenderanno in odio la prostituta, la devasteranno e la denuderanno, delle sue carni si ciberanno e la bruceranno con (grande) incendio. [17]Iddio infatti ha messo loro in cuore di porre in atto la sua volontà, (per cui) unificheranno i loro intenti consegnando il loro potere regale alla bestia, fino a che si compiano i decreti di Dio.

[18](Quanto al)la donna che vedesti, (essa) è la grande città che regna sui re della terra».

Annunzio della caduta di Babilonia

18 [1]Dopo queste cose, vidi un altro angelo scendere dal cielo, che aveva potestà grande. La terra fu illuminata dalla sua gloria, [2]ed egli gridò con voce potente:

« È caduta!, è caduta!
Babilonia la grande,
e fu ridotta a ricettacolo di demoni
e covo di ogni spirito immondo
e covo di ogni volatile immondo e aborrito,
[3]poiché del vino della sua frenesia di fornicazione
abbeverò tutte le genti:
i re della terra con essa fornicarono
e i mercanti della terra
si arricchirono ai traffici (alimentati) dal suo sfarzo».
[4]E udii un'altra voce dal cielo che diceva:
« Uscite da essa, o popolo mio,
per non essere complici dei suoi peccati,
e per non essere bersaglio
dei suoi (stessi) flagelli,
[5]poiché i suoi peccati si accumularono fino al cielo
e Dio si ricordò dei suoi crimini.
[6]Pagatela come essa ha pagato.
Datele il doppio delle sue opere.
Nel calice in cui essa versò
versate a lei (il) doppio,

[7]e per quanto essa si pavoneggiò
e per quanto andò scialando,
datele in cambio lutto e tormento,
perché nel suo cuore essa dice:
« Io siedo regina,
vedova non sono,
e lutto mai conoscerò ».
[8]Per questo in un solo giorno
giungeranno i flagelli che fanno per lei
– morte, lutto e fame –,
e con il fuoco sarà incenerita,
perché signore potente (è) il Dio che la giudica ».

Triplice lamento funebre su Babilonia in rovine

– [9]Al vedere il fumo del suo incendio, su di lei faranno pianto e si percuoteranno (a lutto) i re della terra che con essa fornicarono e scialarono. [10]Standosene a distanza per timore del suo tormento, dicono:

« Guai! Guai!, o grande città, Babilonia,
città potente,
perché in una sola ora
è piombato il giudizio su di te ».

– [11]E i mercanti della terra fanno lamento e lutto su di essa, perché le loro merci restano invendute:

[12]merci d'oro e d'argento, di pietre preziose e di perle;
di bisso e di porpora, di seta e di scarlatto;
ogni (sorta di) legno profumato, ogni oggetto d'avorio e ogni oggetto di legno pregiato, di bronzo, di ferro (battuto) e di marmo;
[13]cinnamomo, amomo, aromi, unguenti e incensi;
vino e olio, fior di farina e frumento;
armenti e pecore,
(carichi di) cavalli, di cocchi e di schiavi
e vite umane.
[14]I frutti, desiderio dell'anima tua,
passarono via da te,
da te svanì ogni cosa splendida e splendente,
e più (in te) non si troverà.
[15]Quanti, commerciando in queste cose, avevano tratto da

essa grandi ricchezze, staranno a distanza per paura del suo tormento in pianto e lutto, [16]dicendo:

«Guai! Guai!, o grande città,
vestita di bisso, porpora e scarlatto,
adorna d'oro, di pietre preziose e di perle,
[17]perché in una sola ora
una tale ricchezza fu devastata».

– E ogni comandante (di nave) e ognuno in navigazione verso qualche meta, i marinai e quanti (in) mare lavorano, s'arrestarono a distanza [18]e, al vedere il fumo del suo incendio, gridavano e dicevano: «Quale (città) era paragonabile alla grande città?». [19]E si gettarono polvere sul capo, e facendo pianto e lutto, gridavano:

«Guai! Guai!, o grande città
– dal cui splendore trassero ricchezza
quanti avevano navi in mare –,
perché in un'ora sola fu devastata!

Celebrazioni di vittoria su Babilonia in rovine

[20]Rallegrati a motivo di lei, o cielo,
e (anche voi), santi, apostoli e profeti,
perché Dio su di lei ha emesso il giudizio
(secondo la) vostra (richiesta)».

[21]Un angelo possente sollevò allora una pietra, grande come una macina, e la scagliò nel mare dicendo:

«Così, con (altrettanto) impeto
sarà precipitata la grande città, Babilonia,
e più non si troverà.
[22]E le armonie dei citaredi e dei musici,
dei suonatori di flauto e dei suonatori di tromba
mai più si udranno in te.
E nessun artigiano di alcuna arte
più si troverà in te.
E il rullare della mola
non si udrà più in te.
[23]E chiarore di lampada
non brillerà più in te.
E voce di sposo o di sposa
non si udrà più in te.

– I tuoi mercanti erano i magnati della terra, perché con la tua magia traevano in inganno tutte le genti –.

[24]In essa, però, sangue fu trovato,
(sangue) di profeti e di santi
e di tutti quelli uccisi
sulla (faccia della) terra».

19 [1]Dopo queste cose udii come una voce potente di una folla immensa nel cielo che diceva:

«Alleluia!
La salvezza, la gloria e la potenza
(sono) del nostro Dio,
[2]perché veraci e giusti (sono) i suoi giudizi,
perché ha emesso il suo giudizio
sulla grande prostituta
che ha corrotto la terra con la sua fornicazione,
e (perché) ha vendicato il sangue dei suoi servi
(sparso) dalla sua mano».

[3]E una seconda volta dissero:
«Alleluia!
E il suo fumo
sale per i secoli dei secoli».

[4]Allora i ventiquattro Vegliardi e i quattro Viventi si prostrarono e adorarono Dio che siede sul trono dicendo:

«Amen! Alleluia!».

[5]E una voce dal trono venne che diceva:
«Date lode al nostro Dio,
voi tutti, suoi servi,
[e] quelli che hanno il suo timore,
sia i piccoli che i grandi!».

[6]E udii come una voce di folla immensa, come un fragore di molte acque e come uno scoppio di potenti tuoni, che dicevano:

«Alleluia!
perché ha dato inizio al suo regno
il Signore, il [nostro Dio], il Pantokratōr!
[7]Rallegriamoci, esultiamo, e daremo gloria a lui,
perché sono giunte le nozze dell'Agnello.
La sposa si è preparata,
[8]e le fu dato di rivestirsi
di bisso splendente, pur(issim)o».

– Il bisso sono le opere giuste dei santi –.

[9]E (l'angelo) mi dice: «Scrivi! Beati gli invitati al banchetto nuziale dell'Agnello!». E soggiunge: «Queste sono le parole di Dio vere». [10]Allora io mi gettai ai suoi piedi per adorarlo. Ma egli mi dice: «Guàrdatene bene! Io sono conservo tuo e dei tuoi fratelli che hanno la testimonianza di Gesù. È Dio che devi adorare!». Infatti la testimonianza di Gesù è lo spirito della profezia.

Parte seconda (C). Ciclo dell'intervento giudiziale-escatologico di Dio (Ap 17,1 - 22,5). - *Prima sezione: giudizio negativo.* L'intervento medicinale di Dio non ha avuto esito sul mondo dell'idolatria della Bestia come non l'aveva avuto sull'idolatria degli idoli e dei demoni. Si apre così con Ap 17 l'ultimo ciclo narrativo, quello dei giudizi. I quali sono quattro: il giudizio di Babilonia (17,1 - 19,10), il giudizio delle due Bestie e dei re della terra (19,11-21), quello del Drago o satana (20,1-10) e quello universalizzante di Morte o Ade (20,11-15). Il primo, quello di Babilonia, in Ap 17 è annunziato, mentre in Ap 18 è descritto a cose fatte, attraverso le reazioni di lamento da una parte e di festa e di vittoria dall'altra: è comunque quello svolto più lungamente e con immagini indimenticabili.

Ap 17 si articola in due parti. La prima comprende la promessa dell'angelo a Giovanni di Patmos di mostrargli la grande *pornē* (e il suo *krima*) e poi l'ostensione secondo quella promessa (vv. 1-2 e 3-6a). La seconda parte nasce dalla grande meraviglia di Giovanni al vedere la donna (v. 6b), e dalla conseguente promessa dell'angelo di «dirgli il mistero», sia della *pornē* che della Bestia su cui la *pornē* siede (v. 7). La rivelazione del mistero consiste nella rivelazione dell'identità delle sette teste e dei dieci corni della Bestia da una parte, e delle acque su cui la *pornē* siede (vv. 9.12.15) e dell'identità della *pornē* (v. 18) dall'altra. Si tratta di spiegazioni che, nonostante la loro dichiarata natura didascalica, complicano la comprensione del capitolo invece che semplificarla. I centri d'interesse del capitolo sono le spiegazioni degli attributi della Bestia e della *pornē*, ma ancor più le profezie che le riguardano (vv. 8a.8b.11.14 per la Bestia, e v. 16 per la *pornē*). Le spiegazioni devono portare il lettore al riconoscimento dei suoi più temibili nemici, come dice anche l'invito a usare accortezza e sapienza (v. 9a), mentre le profezie devono dirgli che dopotutto quei nemici non sono affatto invincibili.

Il testo di Ap 18,1 - 19,10 comincia con l'annunzio della caduta di Babilonia (18,1-3) e con l'invito a fuggire da essa e a ripagarla secondo la legge del taglione, anzi del raddoppio (vv. 4-8). Poi vengono i tre lamenti funebri sulla fine della città: il primo è quello dei re vassalli che con essa hanno fornicato e scialato (vv. 9-10), il secondo è quello struggente dei mercanti di terra che hanno tratto profitti dai traffici intrattenuti con essa (vv. 11-17a), e il terzo è quello dei mercanti di mare che ne rimpiangono lo splendore e la ricchezza (vv. 17b-19). Dopo i tre lamenti riprendono le voci avverse a Babilonia. Una voce invita il cielo e i servi di Dio a rallegrarsi perché Dio ha emesso il suo giudizio sulla città (v. 20), un angelo con un'azione simbolica mostra che, come il macigno che egli sprofonda nel mare, la città scomparirà oramai per sempre (vv. 21-24) e, infine, una voce poten-

te in cielo intona una liturgia alleluiatica, perché Dio ha giudicato la grande prostituta e ha vendicato il sangue dei propri servi (19,1-4). Attraverso altre voci la stessa liturgia celeste propizia il trapasso al tema meno rancoroso, più positivo e sereno, delle nozze dell'Agnello: esse sono giunte e la sposa si è preparata attraverso le opere dei santi, che sono come il suo vestito purissimo (vv. 5-8).

L'ostensione del giudizio, promessa in Ap 17,1, è terminata, e Giovanni si getta ai piedi dell'angelo per adorarlo in segno di gratitudine per le visioni di consolazione che gli ha mostrato, ma l'angelo lo invita piuttosto ad adorare Dio e a rendere testimonianza a Gesù (vv. 9-10). Un tentativo analogo concluderà anche l'ostensione della Gerusalemme nuova, e con tutti e due Giovanni esorta le Chiese ad accogliere il libro delle sue visioni.

[17,1-2] A differenza degli angeli delle trombe, quelli delle coppe continuano a essere protagonisti anche fuori dal loro settenario, perché due di essi mostrano a Giovanni Babilonia (qui) e la Gerusalemme escatologica (in Ap 21). Le due ostensioni sono dunque in continuità con Ap 12-16 e con il tema dell'idolatria della Bestia: l'ostensione di Babilonia, perché Babilonia appartiene alla stessa vicenda, e l'ostensione della santa Gerusalemme, invece, perché da essa saranno esclusi gli idolatri (20,8; 22,15).

La promessa dell'angelo (vv. 1-2) contiene due inesattezze e un enigma. L'enigma sta nell'espressione « la grande *pornē* » perché sempre più, lungo il capitolo ma soprattutto nel versetto finale, la grande *pornē* risulta essere una città e non una donna. Nel v. 5 infatti essa reca scritto sulla fronte il nome della città di Babilonia, nel v. 16 è detto che sarà distrutta e incendiata come succede a una città, e nel v. 18 è detto infine a chiare lettere che è « la grande città ». La denominazione infamante di « grande *pornē* » è subito giustificata nel v. 2, dove di essa è detto che si muove nel vasto mondo dei re e degli abitanti della terra come in un grande postribolo: gli uni hanno con essa fornicato e l'aoristo *eporneusan* va inteso come un aoristo complessivo, mentre gli abitanti della terra hanno bevuto al vino della sua *porneia* fino all'ubriachezza. È già questa impudicizia a raggio planetario (che non è nelle possibilità di una donna) a mettere il lettore alla ricerca del significato metaforico dell'espressione « la grande *pornē* ». Le due inesattezze sono la prima nella promessa dell'angelo di mostrare il *krima* della *pornē*, e la seconda nella promessa di mostrare a Giovanni di Patmos la *pornē* seduta su molte acque (cfr. Ger 51,13). In effetti l'angelo non mostrerà mai il *krima* della *pornē* (soltanto lo preannunzierà nel v. 16), e mostrerà essa stessa seduta su di una bestia (v. 3b), non sulle molte acque, quantunque poi nel v. 15 aggiunga con ancora minor coerenza: « Le acque che vedesti *(ta hydata ha eides)* su cui la *pornē* siede ».

Quanto alla *porneia*, dunque, difficilmente il termine qui significa alla lettera immoralità sessuale, data l'iperbole dell'amoreggiamento della donna con i re e gli abitanti della terra, ma piuttosto ha il significato di diffuso influsso negativo e di azione corruttrice.

[vv. 3-6a] È « in spirito » che Giovanni viene trasferito dal luogo imprecisato della promessa al luogo dell'ostensione, che è il deserto. Tutta questa formula introduttiva ricorda l'introduzione alla visione delle ossa aride di Ez 37, con la dif-

ferenza che là è Dio a operare il trasferimento del profeta, e che il luogo della visione è una valle e non il deserto. Il deserto qui è con ogni evidenza diverso dal deserto in cui la Donna di Ap 12 viene messa in salvo, perché luogo di *porneia* e di perdizione, non di salvezza. L'espressione « in spirito » ricorre qui per la terza volta e, sebbene qui e in 21,10 non sia complemento modale di *egenomēn* come in 1,10 e 4,2 bensì di *apēnegken me*, il significato è simile: Giovanni di Patmos è protagonista di una ennesima visione come profeta in virtù dello spirito profetico[1].

Nella visione egli vede una donna seduta su di una bestia scarlatta, e dunque di un colore sfacciato, tanto più che l'ulteriore caratterizzazione dice di essa che è piena di nomi di bestemmia, probabilmente da intendere come genitivo ebraico (« nomi blasfemi », cfr. Ap 13,1). Le sette teste e i dieci corni inducono a identificare questa bestia con la Bestia-dal-mare di 13,1, ed è anche così che questo capitolo si collega con il ciclo narrativo dell'idolatria della Bestia.

Il significato di *bastazein* è quello del « fare da base, da supporto »[2], così come per Paolo, nella comparazione dell'olivastro innestato nella radice dell'olivo buono, sono la radice e il tronco che portano *(bastazein)* i rami, non viceversa (Rm 11,18). È probabile poi che qui l'autore abbia in mente la raffigurazione di divinità ritte o troneggianti su tori o leoni, eccetera[3]: immagini ispirate a questa iconografia sono in qualsiasi museo di antichità orientali. In quelle raffigurazioni il dio o la dea non erano caratterizzati soltanto dalla regalità che l'inconsueto trono attribuiva loro, ma si fregiavano anche della vitalità, aggressività, forza difensiva, fecondità, potenza fisica e genitale della bestia su cui troneggiavano. Non per nulla, in tutto il cap. 17 Giovanni di Patmos elabora da molti punti di vista l'immagine zoomorfica della Bestia attraverso i corollari delle sette teste e dei sette corni, e questo sempre in termini di potenza e di potere, come si vedrà. In ogni caso dovrebbe essere evidente che il sedere sulla Bestia non è intercambiabile con il sedere su molte acque. Qui la donna non influisce sulla Bestia né la domina, ma la Bestia è per lei supporto e strumento di dominio: quel dominio che appunto esercita sulle molte acque, e cioè sui popoli e sui re di tutta la terra.

Al breve canto di descrizione della Bestia subentra quello della Donna. La descrizione va da ciò che è più esteriore e ostentato (l'abbigliamento) e dall'azione (ciò che la mano regge) all'identità (la fronte con il nome) e alla degradazione di essa (l'ebbrezza). Le sfarzose vesti di porpora e di scarlatto sono in sintonia cro-

[1] Vedi qui il commento ad Ap 1,10-11, pp. 79-80.

[2] *Bastazein* è detto, ad esempio, del portare qualcuno in braccio (Sofocle, *Elettra* 1129; Euripide, *Alceste* 19), e il NT lo usa per il trasporto di un vaso di terracotta (Mc 14,13 e par.), o del portare la croce (Lc 14,27; Gv 19,17) o la bara di un defunto (Lc 7,14), o un cadavere (Gv 20,15), o un paralitico (At 3,2).

[3] Così H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, p. 365; e cfr. poi A. Loisy, E. Lohmeyer, A. Gelin, K.G. Kuhn, J. Bonsirven, H. Kraft, A. Vögtle, P. Prigent. Per l'Anatolia, cfr. ad esempio le sculture rupestri di Yasılıkaya, a 3 chilometri da Bogazköy, e cfr. poi in J.B. Pritchard (ed.), ANEP, numeri 470-474, 486, 500-502, 531, 534, 537 e 522. La tipologia iconografica della divinità stante su animali, proprio provenendo dall'Anatolia, ha raggiunto anche la Roma di Antonino Pio, come dicono i reperti portati alla luce sull'Aventino nel 1935 nel tempio di Giove Dolicheno (da Doliche, nella Commagene, in Anatolia). Cfr. anche Sofocle, *Filottete* 401, dove Gea, identificata con Cibele, è chiamata « Colei che siede sui leoni ».

matica con lo scarlatto della Bestia mentre l'oro, le pietre preziose e le perle parlano di lusso e di ostentazione. Il calice d'oro nella mano richiama il vino della *porneia* di Ap 17,2, essendo colmo di abomini e di fornicazione[4]. Il nome scritto sulla fronte, e cioè sulla parte della persona che è più caratterizzante e più visibile, è un *mystērion*: deve essere dunque oggetto di riflessione sapienziale[5]. Il nome dice che la donna è una città di cui può dare un'idea la metropoli del medio Eufrate che ebbe tanta parte nella storia d'Israele, soprattutto al tempo dell'esilio. L'epiteto « la grande » è raramente usato nell'AT per le città: lo si trova attestato per Sidone (Gs 11,8; 19,28), Hamat (Am 6,2), Ninive (libro di Giona, 4 volte) e per Babilonia, ma soltanto in Dn 4,27. Quanto a Babilonia, nell'AT essa è soprattutto la conquistatrice che ha incendiato il tempio, deportato la sua suppellettile sacra più preziosa, e distrutto Gerusalemme. Ma non è mai la città opulenta e corruttrice[6] come è invece in Ap 17 dove l'apposizione, con cui il suo nome viene amplificato e commentato, la dice madre delle meretrici e degli abomini della terra (v. 5c).

L'ultima caratteristica della donna la rende concreta per noi dal punto di vista storico: « È ebbra del sangue dei santi e dei testimoni di Gesù ». Questo presuppone che qualcuno abbia tentato di sottrarsi all'influsso corruttore della donna e che abbia pagato con il sangue la sua resistenza. Sta qui, insieme con quello della *porneia*, un altro decisivo capo d'accusa nell'imminente *krima*: la donna-città ha messo le mani sui credenti in Gesù mandandone a morte, per la loro fede, un grande numero.

[**vv. 6b-7**] La meraviglia di Giovanni di Patmos al vedere la *pornē* deve avere il suo motivo in tutto l'aspetto e contegno della donna, se l'angelo promette di togliere la meraviglia con la spiegazione del mistero di lei e della bestia che la porta e se, dunque, quella meraviglia serve da pretesto per le spiegazioni e le profezie della parte restante del capitolo. Nel menzionare la Bestia l'angelo insiste su due dettagli che la riguardano (sostiene la donna, ha sette teste e dieci corni), non perché sia più importante della *pornē*, ma perché prima darà spiegazione di essa (vv. 8-14), e soltanto dopo della donna (vv. 15-18). Il termine *mystērion* ha un contenuto più ampio che non il nome-mistero di cui parlava il v. 5, soprattutto perché qui è mistero, oltre che della donna, anche della Bestia che la sorregge.

[**v. 8**] La rivelazione del mistero comincia con due versioni della profezia che riguarda la fine della Bestia. La prima è quella che Giovanni propone ai suoi lettori: dopo avere riassunto con il verbo « essere » all'imperfetto *(ēn)* e al presente *(ouk estin)* la vicenda passata e contemporanea della Bestia, dice profeticamente ciò che di essa sarà con una perifrastica al futuro *(mellei anabainein ek tēs abyssou)* e con un presente dall'evidente valore di futuro *(kai eis apōleian hypagei)*. La consistenza passata della Bestia è senza qualifiche né positive né negative, mentre quella futura è chiaramente negativa: sia per il fatto che salirà dall'abisso perché l'a-

[4] L'immagine rielabora quella di Ger 51,7, secondo cui Babilonia stessa era, nelle mani di Dio, la coppa con cui tutta la terra era inebriata.

[5] Vedi qui il commento ad Ap 1,20, p. 86.

[6] Tutto quello che si può citare dall'AT è Ez 23,17: « I figli di Babilonia andarono da lei [Gerusalemme] al letto degli amori e la contaminarono con le loro fornicazioni ».

bisso è nell'Apocalisse sempre negativo[7], sia soprattutto perché quel ritorno della Bestia, inaspettato dopo la presente non esistenza, sarà un ritorno che avrà come esito la perdizione.

La formula deve contenere elementi che hanno del prodigioso, perché «gli abitanti della terra» rimarranno sbalorditi di fronte alla vicenda della Bestia che la formula compendia. È così che nello stesso versetto Giovanni ha modo di ripetere e di variare la profezia che riguarda la Bestia, ed è così che la seconda versione della profezia esprime la prospettiva dei seguaci. Ora la vicenda può essere detta per intero con il verbo «essere» e, se anche l'essere è negato nell'elemento intermedio *(kai ouk estin)*, il provvisorio non essere sarà superato dalla Bestia con un ritorno all'essere (*parestai*, composto di *para* e di *eimi*) che appunto susciterà ammirazione *(thaumasthēsontai)*. Ma Giovanni disapprova gli ammiratori della Bestia. Lo dice il fatto che egli designa quei seguaci con la formula «gli abitanti della terra» che nell'Apocalisse ha sempre valore negativo[8], e soprattutto perché li dice esclusi dal libro della vita sin dalla fondazione del mondo (v. 8). Dicendo che quel ritorno sarà per la rovina, Giovanni chiede ai suoi lettori di saperlo ben osservare: con intelletto ispirato dalla sapienza (v. 9).

[**vv. 9-11**] Il v. 9 contiene la quarta ammonizione introdotta con l'*hōde* la quale, come la seconda (Ap 13,18), chiede al lettore *nous* e *sophia*, intelligenza e sagacia[9]. I due testi e i loro contesti si possono mettere in parallelo: precede la richiesta di sagacia e di intelligenza (*hōde*, *sophia* e *nous* in Ap 13,18; *hōde*, *nous* e *sophia* in 17,9) e seguono inviti espliciti a fare calcoli che porteranno all'identificazione della Bestia (13,18b), o impliciti che porteranno all'identificazione del suo mondo (17,9-12). Il calcolo di 13,18 è unico, quello del famoso 666, mentre in Ap 17 il lettore è coinvolto nel calcolo di molteplici equivalenze:

v. 9b	«sette teste sono sette monti e sono sette re» (7 = 7 = 7)
v. 10a	«cinque sono caduti, uno è, un altro ancora non venne» (5 + 1 + 1 = 7)
v. 11	«è l'ottavo re ed è però uno dei sette» (8° ≠ uno dei 7)
v. 12	«i dieci corni sono dieci re i quali...» (10 = 10).

Il v. 9b sembra mettere il lettore di fronte a una contraddizione, come se sette monti e sette re possano essere intercambiabili. Il rompicapo nasce dal fatto che le sette teste della Bestia hanno a che fare sia con la *pornē* sia con la Bestia, costituendo così il punto di incrocio tra le due figure principali del *mystērion* di Ap 17. Le teste hanno a che fare con la *pornē* dal momento che essa siede su di esse in quanto esse sono sette monti (primo significato delle teste), e hanno a che fare con la Bestia perché la Bestia è una delle sette teste in quanto esse sono sette re (secondo significato delle teste). Dalle sette teste dunque partono due linee diverse di significati dei quali il primo, quello dei monti, aiuta il lettore a capire chi è la *por-*

[7] Cfr. Ap 9,1-3, dove l'abisso è il luogo da cui provengono le cavallette, il cui re è *Abaddōn* e *Apollyōn* (Perdizione); 11,7, dove l'abisso è il luogo di provenienza della Bestia; e 20,1-2, dove l'abisso è il luogo conveniente per l'incarcerazione del Drago.

[8] Vedi qui il commento ad Ap 6,9-11, p. 170.

[9] Vedi qui il commento ad Ap 13,9-10, pp. 256-257.

nē e dove sia locata, mentre il secondo, quello dei re, lo aiuta invece a capire chi è la Bestia e a ricostruirne la storia passata e futura, fatta di inconsistenza e di precarietà. La voluta contraddizione dunque è impostata dall'autore dell'Apocalisse in termini inclusivi: le sette teste non devono disorientare il lettore con i loro due significati, perché le due indicazioni si sommano e si completano a vicenda, così che la contraddizione non è una difficoltà ma un doppio aiuto. Il v. 9 è dunque non l'enigma di Ap 17, ma il suo crocevia.

Giovanni di Patmos vuole che, seguendo le sue indicazioni cifrate, i lettori delle Chiese d'Asia identifichino sulla scena politico-religiosa del momento la Bestia e i suoi satelliti. Sul piano realistico e non su di un piano simbolico si colloca anche lo sgabello dei sette monti su cui la donna siede. Deve trattarsi di sette monti reali come reale è l'uomo[10] il cui nome è 666, come i sette re che si stanno succedendo al potere, in particolare come il sesto che è quello contemporaneo a Giovanni, o come il re che pur essendo uno dei sette sarà anche l'ottavo. La donna di Ap 17,9 è dunque una città che siede su sette monti orograficamente ben identificabili così che, fatta l'identificazione, ci si mette in allarme e in difesa.

Il v. 11 identifica la Bestia con una sua testa in quanto è uno dei sette re ed è l'ottavo. Con ciò Giovanni torna su di un enigma che era già stato proposto in Ap 13,3 (vedi commento), ed è quel parallelo, anche se non proprio perfetto, che aiuta a risolvere in qualche modo la contraddizione. Al momento della prima presentazione della Bestia era detto che una delle sue teste appariva come colpita a morte e poi guariva (v. 3), ma nel seguito del capitolo per ben due volte era la Bestia stessa, e non una delle sue sette teste, a riaversi da quel corpo mortale: «La cui [= della prima bestia] ferita mortale fu guarita» (v. 12), «la bestia che, nonostante la ferita della spada, si riebbe» (v. 14). In Ap 17 il linguaggio di Ap 13 è radicalizzato per cui la ferita mortale diviene «non esser(ci)-più», mentre il guarire dalla ferita diventa «[ri]salire dall'abisso» (v. 8a), «esserci [di nuovo]» (v. 8b) e soprattutto «essere l'ottavo, dopo essere stato uno dei sette» (v. 11). R. Bauckham è convinto che Giovanni abbia fatto proprie due tradizioni diverse circa il *Nero redivivus*: una positiva, in cui il ritorno Nerone era desiderato dalle folle, e una negativa, secondo la quale Nerone sarebbe ritornato in Domiziano, suo odioso successore[11]. La cosa non è impossibile ma non è neanche necessaria, perché spesso Giovanni presenta le sue immagini in metamorfosi[12] e quindi, se una donna diventa una città e se un agnello diventa un cavaliere, una ferita mortale può ben equivalere a «non essere più» e la guarigione dalla ferita può ben equivalere a una ricomparsa.

In tal modo, per Giovanni di Patmos la stessa momentanea crisi mortale può essere attribuita sia alla Bestia, come avviene soprattutto in Ap 17 ma anche in 13,12.14, sia a una delle sue teste come avviene in 13,3. Tanto in Ap 13 quanto in

[10] Vedi qui il commento ad Ap 13,18, p. 260.

[11] R. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, pp. 431-441. Lo stesso interprete poi distingue tra il risanamento della ferita (Ap 13) come parodia della risurrezione del Cristo e il riemergere dall'abisso della Bestia (Ap 17) come parodia invece della parusia.

[12] Cfr. qui la *Sezione introduttiva. Profilo storico-letterario*, p. 42, e il commento ad Ap 8,3-6, 9,13-16; 14,4-5.

Ap 17, per Giovanni vi è dunque una sorta di intercambiabilità tra la Bestia e una delle sue sette teste: come a dire che la significatività e la potenza della Bestia (un impero con la successione di sette sovrani) si concentra in una sua testa (uno dei sette suoi sovrani), per cui quella testa è in grado di rappresentare tutta la potenza e tutta la pericolosità della Bestia. Ancora una volta ciò che per noi è contraddittorio non lo è per Giovanni.

Dell'ottavo re Giovanni dice che, prima di essere appunto l'ottavo, è stato uno dei sette, ma non dice in che posizione si è trovato nella successione dei sette. Non può essere né il sesto né il settimo a motivo dei tempi verbali che si trovano nell'affermazione «era e non è» (v. 11a): l'ottavo è stato dunque uno dei primi cinque, uno di quelli che sono caduti *(epesan)*, e certamente la sua caduta fu quell'essere colpito a morte (Ap 13,12) dalla spada (13,14), come si è visto. In questo modo la contraddizione risulta non essere tale, perché la prima esistenza della Bestia spiega la sua inclusione fra i sette, mentre la seconda spiega la sua ricomparsa come ottavo re. Il problema sta altrove e sta più precisamente nella violazione del numero settenario. Il numero « 7 » – misura di tutto in Apocalisse – qui trabocca infatti in un ottavo elemento, che rompe gli argini della serie. Nella rigida simbologia numerica dell'Apocalisse questo è uno sfregio, è rottura di equilibri, è trasgressione di confini, è irruzione del demoniaco. Non contraddizione. Di quell'ottavo re che impersona il demoniaco, le due profezie dei vv. 14 e 16 preannunzieranno le ultime gesta e la fine, insieme con la fine dei dieci re, che sono i dieci corni della Bestia, e con la fine della *pornē*-città.

[**vv. 12-14**] Tutto quello che l'angelo ha annunziato (il *krima* della grande *pornē*) o spiegato (il mistero della *pornē* e della Bestia) converge verso le due profezie della fine della Bestia (v. 14) e della Donna-città (v. 16). La prima è introdotta con la spiegazione dei dieci corni della Bestia come dieci re, e con la precisazione che per il presente essi sono senza regno *(basileian oupō elabon)* e che avranno potere regale in futuro per un breve tempo, proprio in alleanza con la Bestia (v. 12). Quando disporranno del potere di cui al presente non dispongono, i dieci re si accorderanno *(mian gnōmēn echousin)*[13] per consegnare la loro *dynamis*, la loro *exousia* (v. 13) e la loro *basileia* (v. 17) alla Bestia o ottavo re, che si metterà alla loro testa. Quanto al numero « 10 » dei re, dieci alleati danno vita a una imponente alleanza essendo necessarie tutte e dieci le dita delle mani per fare il conteggio[14]. Giovanni sembra parlare di un consistente numero di principi locali che, giunti al trono d'un colpo e contemporaneamente, in seguito a un qualche rivolgimento politico-sociale, si affidano alla *leadership* della Bestia o ottavo re, un re altrimenti senza regno, e possono in tal modo essere detti i suoi dieci corni.

Dopo queste premesse dei vv. 12-13 circa la coalizione, viene la profezia del v. 14 che è fatta di quattro affermazioni:

– i dieci re combatteranno agli ordini della Bestia contro l'Agnello,

[13] Così dev'essere interpretata l'espressione (idiomatica in buon greco sia classico che ellenistico) secondo W.C. van Unnik, *« Mia gnōmē », Apocalypse of John 17,13.17*, in A. Geyser e altri (edd.), *Studies in John. FS J.N. Sevenster* (NT.S 24), Brill, Leiden 1970, pp. 209-220.

[14] Vedi qui il commento ad Ap 2,10, p. 111.

– ma l'Agnello vincerà sia la Bestia che i suoi satelliti,

– perché *(hoti)*[15] soltanto l'Agnello è « re dei re e signore dei signori »,

– e chi si schiera dalla sua parte è eletto e fedele, non una pedina anonima nell'accozzaglia di alleati che segue la Bestia.

Questa, che è la più esplicita delle versioni della profezia circa la fine della Bestia, aiuta a capire e a concretizzare l'*eis apōleian hypagei*, aggiunto due volte alla formula di identificazione della Bestia (vv. 8.11): la perdizione per la quale la Bestia torna è la sua propria perdizione, e non quella dei santi che pur combatte e vince (Ap 13,7), i quali sono invece gli eletti di Dio (17,14). Il significato profondo degli eventi è detto nella terza affermazione: « re dei re e signore dei signori » è solo il Cristo vittorioso come Agnello o come cavaliere-combattente (17,14; 19,16).

Quanto alla « formula della Bestia » (Ap 17,8bis.11), essa è messa dagli interpreti a confronto e contrasto con la perifrasi che Giovanni di Patmos trae, rielaborandolo, dal nome divino rivelato al roveto ardente (Es 3,14). La formula celebra Dio come colui che è sempre presente e attivo nella storia degli uomini (« Colui che è, e che era »), come colui che con la sua venuta giudiziale-salvifica (« il veniente ») porterà la storia alla sua conclusione, e come colui che farà tutto questo nella sua onnipotenza (il *Pantokratōr*, Ap 1,8) e secondo la sua santità e giustizia (il santo, 15,5). Mentre la formula tratta da Es 3 dice di Dio che è presente e attivo in ogni tempo, nella formula che compendia la vicenda della Bestia e che è appunto ricalco e parodia del nome divino, tutto parla invece di inconsistenza per quel negativo oscillare tra essere e non essere, tra abisso e perdizione.

La Bestia è dunque per la donna-città un piedistallo molto precario, e se anche qualcuno sarà preso da ammirazione per quel ritorno, a illudersi non saranno coloro che hanno *nous* e *sophia*, ma coloro il cui nome dalla fondazione del mondo non figura nel libro della vita (v. 8b). Anche con le contraddizioni Giovanni mette in allerta ed esorta.

[**vv. 15-17**] La formula di ripresa: « Poi mi dice » segnala il trapasso dalle spiegazioni e profezie che riguardano la Bestia a quelle che riguardano la *pornē*. La prima spiegazione riguarda le acque su cui la *pornē* siede. Il *kathēmenēs epi hydatōn pollōn*, tratto dal v. 1, può di per sé essere tradotto in due modi: « Siede *su* molte acque » oppure (e allora le acque non sarebbero affatto uno sgabello) « siede *presso* molte acque », ma il rapporto della *pornē* con le molte acque è interpretato in termini fortunatamente espliciti qui, dove è detto che le molte acque vedute da Giovanni sono popoli, moltitudini, genti e lingue. Il simbolismo dell'espressione è dunque quello dell'« esercitare dominio su, avere influsso su », perché in tutto il contesto non ha senso dire che la donna siede vicino a quei popoli. Dopotutto, l'influsso sui popoli è esplicito nel v. 2 dove si parla dei re della terra che hanno fornicato con la *pornē*, e degli abitanti della terra che ne hanno bevuto il vino di fornicazione fino all'ebbrezza.

La coalizione dei dieci re agli ordini della Bestia di cui parlavano i vv. 12-14 è in atto anche nei vv. 16-17, ma questa seconda profezia contiene una informa-

[15] L'*hoti* è causale-esplicativo, e dice la vera natura degli eventi e dei loro protagonisti.

zione che non ha paralleli in tutta l'Apocalisse. Con il *misēsousin tēn pornēn* del v. 16 è detto, infatti, che l'accordo tra la *pornē* e la Bestia su cui essa siede si incrinerà: « I dieci corni... e la Bestia prenderanno in odio la *pornē* ». L'odio poi si trasformerà in guerra aperta, e la guerra si concluderà con la sconfitta e distruzione della donna-città. È dunque davvero solo apparente la sicurezza della Donna che si fa portare dalla Bestia, perché proprio quel suo attuale appoggio provocherà la sua fine.

Annunziato con grande rilievo dalle parole dell'angelo nel v. 1, il *krima* della *pornē*-città viene profetizzato nel v. 16 con quattro azioni: la seconda e la terza convengono perfettamente a una donna qual è la *pornē*, mentre la prima e l'ultima convengono a una città. Ma tutto è detto in crescendo: dapprima si parla genericamente di distruzione per la città con il participio perfetto passivo del verbo *erēmoō* e di denudazione della donna con l'aggettivo *gymnē (kai ērēmōmenēn poiēsousin autēn kai gymnēn)*, poi le due affermazioni vengono portate all'acme: la denudazione della donna culmina nel mangiarne le carni *(kai tas sarkas autēs phagontai)*, mentre la distruzione della città diventa incendio e annientamento nel fuoco *(kai autēn katakausousin en pyri)*. Anche qui la metamorfosi è evidente.

Il versetto seguente (v. 17) rivela il significato che gli eventi profetizzati hanno nella prospettiva divina: dopo avere ripetuto che i dieci re si accordano nel consegnare i loro regni alla Bestia, aggiunge infatti che le loro mosse politico-militari si inscrivono nel superiore piano di Dio, perché le decisioni del loro cuore vengono in realtà da Dio e vanno verso il compimento della sua volontà *(gnōmē)* e dei suoi decreti *(logoi)*. È dunque volontà di Dio che molti regni, rappresentati dai dieci corni, consegnino le loro forze politiche e militari alla Bestia, così che per la loro opera congiunta sia messa fine alla *pornē*-città. Essa, come dice didascalicamente il v. 18, esercita potere imperiale sui re della terra, e tuttavia ciò non corrisponde ai decreti di Dio, dal momento che non la Bestia ma solo l'Agnello è « re dei re ».

Nella sequenza delle vicende il divorzio mortale tra Bestia e Donna si può collocare soltanto nel tempo dell'ottavo re, ma la cronologia delle due profezie è tutta da mettere a fuoco. Non si può non notare, infatti, come Giovanni di Patmos le ponga in successione anacronistica: la distruzione della donna-città compiuta dalla Bestia e dai dieci re (v. 16) deve cronologicamente precedere, non seguire, la disfatta della loro coalizione a opera dell'Agnello (v. 14), perché la vittoria dell'Agnello non può non essere se non totale e definitiva, come d'altra parte dirà Ap 19,20: « E vivi furono gettati nello stagno del fuoco ardente di zolfo ». L'impropria successione delle due profezie deve forse dare enfasi alla distruzione della città, lasciando per il momento l'ultima e vera battaglia in secondo piano, e questo perché il capitolo si apriva con la promessa dell'angelo di mostrare a Giovanni il *krima* della grande *pornē*.

[**v. 18**] La spiegazione del v. 18 non è tale perché è molto di più, essendo la rivelazione del mistero della *pornē*: « La Donna *(gynē)* che vedesti è la grande città che regna sui re della terra ». Confluiscono qui cioè il mistero che la *pornē* reca scritto sulla sua fronte (v. 5) e la rivelazione del mistero della Donna *(gynē)* che l'angelo aveva promesso (v. 7). La prima spiegazione (v. 15), che faceva riferi-

mento ai popoli con la formula quadrimembre frequente nell'Apocalisse[16], parlava della stessa variopinta società internazionale di cui ora parla la seconda spiegazione: tenendo sotto di sé i re della terra (v. 18), la *pornē* tiene davvero sotto di sé tutti i popoli, « sedendo su molte acque » (v. 15).

Quanto alla grande *pornē* o Babilonia, Giovanni sottolinea in tutti i modi la pericolosità del suo influsso corruttore a largo raggio: a essa ha dedicato gli enigmi, le spiegazioni e le profezie di questo capitolo. Tutto per dire che Babilonia, città dal nome biblico infamante, non è da sottovalutare ma da temere.

Per le Chiese d'Asia l'identificazione storica deve essere stata relativamente facile, mentre per noi non lo è altrettanto. Come si è detto[17], le identificazioni che sono state proposte sono almeno cinque:

– Babilonia è l'antica città sull'Eufrate che sarà ricostruita perché possano avverarsi le profezie dell'AT e dell'Apocalisse che la riguardano;

– Babilonia è la Roma che aveva già perseguitato i cristiani con Nerone e il cui imperatore soprattutto in Asia Minore era venerato in molti templi come dio;

– Babilonia è Gerusalemme che in alleanza con la Roma imperiale interpretava e viveva oramai le promesse messianiche in chiave mondana;

– Babilonia è puro simbolo: simbolo di ogni forza e di ogni impero del male in ogni epoca della storia;

– oppure è simbolo delle forze del male nella crisi escatologica.

Fra tutte, nessun'altra interpretazione spiega i testi dell'Apocalisse su Babilonia e soprattutto lo « uno è » *(ho heis estin)* di Ap 17,10, quanto l'identificazione con Roma: la Roma del *septimontium*, che dominava sulle molte etnie dell'area mediterranea e che aveva versato molto sangue cristiano sotto Nerone, come ogni Chiesa anche d'Oriente ben sapeva.

Excursus 11. *L'identificazione dell'ottavo re in Ap 17.* - Una delle difficoltà maggiori per l'interpretazione di Babilonia in senso antiromano è che in nessun sistema di calcolo i conti tornano circa i sette re o imperatori che dovrebbero corrispondere ai « 5 + 1 + 1 » di Ap 17,10. La storia della ricerca mostra ampiamente che non serve cambiare il punto d'inizio per il conteggio da Giulio Cesare a Ottaviano, a Caligola o a Nerone e che non serve includere nel conteggio o escludere da esso uno, due o tre degli imperatori dell'anno 68, Galba, Otone, Vitellio[18]. Impostato così, il problema non ha soluzione e, soprattutto, impone al testo dell'Apocalisse preoccupazioni che gli sono estranee.

Alla Bestia su cui siede la *pornē* Giovanni collega sette re e sette monti. Il suo interesse non va ad alcuno in particolare dei sette monti, ma non è così per i sette re. Non gli interessano i primi cinque che accomuna nello stesso conteggio e nello stesso tipo di morte, probabilmente a costo di generalizzazioni, come si vedrà. Gli potrebbe interessare quello a lui contemporaneo, il sesto, ma di lui si

[16] Cfr. Ap 5,9; 7,9; 10,11; 11,9; 13,7; 14,6; 17,15.

[17] Cfr. *Sezione introduttiva. Profilo storico-letterario*, pp. 26-29.

[18] Il conteggio è fatto cominciare da Cesare (E. Renan, H.J. Holtzmann, S. Giet), da Ottaviano (H.B. Swete, W. Hadorn, A. Gelin, A. Wikenhauser, J.A. Robinson), da Caligola (L. Brun, J.H. Ulrichsen, P. Prigent), o da Nerone (E.-B. Allo, B. Reicke), o da Galba (W. Bousset).

limita a dire che «è» *(estin)*. Anche il settimo sembra non interessargli, perché prevede per lui un regno breve e non ambienta alcun evento nel suo breve principato. L'unico che gli interessa è il re o imperatore fra i sette che, colpito a morte e caduto nel non essere, sarà in grado poi di ritornare come ottavo re, anche se per un ritorno di perdizione. Non solo il suo passato ma anche il tempo del suo ritorno è infatti pieno di eventi e di eventi capitali: il ritorno all'essere, l'alleanza con i dieci re per una inaspettata rivolta contro la donna-città e per il suo incendio, e poi la guerra contro l'Agnello con la sconfitta e la finale perdizione.

C'è di più. Non solo a Giovanni interessa soltanto l'ottavo re, ma la sua vicenda passata condiziona ciò che è detto dei primi cinque che sono caduti *(epesan)*, e quella futura condiziona ciò che è detto del settimo che avrà un principato breve *(oligon auton dei meinai)*. La «caduta» dei cinque può significare semplicemente la fine del loro potere, magari a causa della loro morte naturale. Quest'interpretazione attribuisce però al verbo *piptō* un significato troppo debole per cui probabilmente a ragione molti autori danno all'*epesan* un valore forte, intendendo la caduta come morte violenta, come regicidio o suicidio. Ma la morte violenta di cinque sovrani l'uno dopo l'altro ha il sapore della forzatura, così come è sospettabile di forzatura il fatto che, dopo il contemporaneo sesto re, Giovanni di Patmos lasci al settimo un regno breve. L'*oligon auton dei meinai* (v. 10d) ha tutta l'aria di essere l'analogo di: «Il tempo è prossimo» (Ap 1,3), «Tempo più non ci sarà» (10,6), «Gli resta un piccolo tempo» (12,12), «Sì, vengo presto» (22,12). Insomma, anzitutto l'autore sembra aver esteso agli altri quattro la sorte di quel re che prima di tornare ed essere l'ottavo è stato colpito a morte («i cinque sono caduti», *[hoi pente epesan]*), poi sembra voler dire che il futuro è breve e che il Signore verrà presto con la sua ricompensa (22,7.12.20), e lo dice attraverso la breve vicenda dell'unico re atteso dopo quello a lui contemporaneo *(oligon auton dei meinai)*.

Se le cose stanno così, è inutile mettersi a cercare introvabili corrispondenze fra i sette re di Ap 17,10 e qualche lista imperiale, chiedendosi quale sia il sovrano da cui far partire il conteggio e se siano o no da escludere i sovrani che nell'anno 68 furono travolti nel giro di pochi mesi, perché l'unico sovrano cui i lettori di Giovanni devono davvero interessarsi è l'ottavo. Quanto alla sua identificazione, non c'è nulla nella storia, nella letteratura e nell'immaginario collettivo di quel tempo che meglio gli corrisponda del *Nero redivivus* o *redux* (di cui si fece un gran parlare nella seconda metà del secolo I): per la ferita di spada che lo fa cadere nel non essere, per la ricomparsa nei territori di altri re come sovrano senza regno, per il mettersi a capo di eserciti stranieri e, dopo un inaspettato voltafaccia, per il perseguire l'intento di distruggere la capitale di quello che era stato il suo impero[19].

[18,1-3] Un modesto *meta tauta* (ma cfr. qui il commento ad Ap 4,1-3 e 7,9.13-17, pp. 135-136; 174 e 184) basta a colmare lo spazio tra le profezie di Giovanni e il loro adempimento, anzi tra le profezie e la contemplazione del loro

[19] Maggiori dettagli su Ap 17, con tutte le sue difficoltà esegetiche e storiche, e in particolare su questo *Excursus 11. L'identificazione dell'ottavo re in Ap 17*, cfr. G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, pp. 249-271 (cap. 11: *Apoc. 17 e i riferimenti alla storia contemporanea*).

adempimento, che già si è verificato. Ap 17 aveva annunziato la fine della *pornē*-città (v. 16), di Babilonia quale madre di tutte le meretrici e di tutti gli abomini della terra (v. 5), e sulla sua fine ora si cantano canti di esultanza (18,1-8), di lamento (18,9-19) e poi ancora di vittoria e di esultanza (18,20 - 19,4).

Il primo cantico è intonato dall'angelo di Ap 18,1. Giovanni vede infatti «un altro» angelo – altro forse da quello di Ap 17 – discendere dal cielo, insignito di grande potenza, e luminoso, dal momento che la terra fu rischiarata dalla sua gloria. La provenienza e gli attributi dell'angelo promettono dunque un messaggio di grande autorevolezza, ed egli grida il suo messaggio con voce potente. È il messaggio della vittoria sulla città nemica («È caduta!, è caduta!») il cui nome, prima certamente temuto, è ancora accompagnato dal titolo di grandezza di cui poteva fregiarsi fino al recente tracollo («È caduta!, Babilonia la grande»). Il grido di vittoria dice poi a che cosa la città nemica è stata ridotta: a luogo non solo inospitale ma contaminato, perché è oramai ricettacolo di demoni e spiriti immondi. Poi, dando una versione simbolica, l'autore aggiunge: «È stata ridotta a covo di ogni volatile immondo e aborrito». Infine, è detto che cosa ha portato a quel rendiconto finale: giustamente Babilonia è caduta perché aveva corrotto con la sua *porneia* le genti (v. 3)[20].

La *porneia* è detta prima con l'immagine del calice del vino di fornicazione come già in Ap 17,4, e poi è descritta attraverso i clienti: a fornicare con Babilonia sono stati i re della terra, mentre i mercanti della terra si sono arricchiti ai traffici alimentati dal suo sfarzo (letteralmente, «al dinamismo del suo sfarzo»). Sono dunque sotto accusa il potere politico (i re della terra) e il potere economico internazionale (i mercanti della terra): l'uso perverso dell'uno e dell'altro è presentato come fornicazione.

Questo v. 3 sembra preannunziare i protagonisti dei lamenti dei vv. 9-10 (lamento dei re della terra), dei vv. 11-17a (lamento dei mercanti della terra) e, a motivo dell'*eploutēsan* che si trova sia nel v. 3 *(ek tēs dynameōs tou strēnous autēs eploutēsan)* che nel v. 19 *(eploutēsan ek tēs timiotētos autēs)*, anche quello dei vv. 17b-19.

[**vv. 4-5**] Una voce anonima subentra a quella dell'angelo e a quello che definisce «popolo mio» indirizza molti imperativi (vv. 4-7a) e le loro motivazioni (vv. 7b-8). Si potrebbe pensare che si tratti della voce di Dio, ma a Dio si fa riferimento con la terza persona nei vv. 5 e 8: è dunque più probabile che la voce provenga dalla corte di Dio, che lo rappresenta nei rapporti con il suo popolo.

La voce invita, anzitutto, il popolo di Dio a uscire dalla città con le parole di Is 48,20 e di Ger 51,45, non senza qualche incongruenza «giovannea». Si deve uscire da Babilonia per non divenire complici dei suoi peccati e quindi bersaglio dei suoi flagelli, ma i delitti di Babilonia sono già stati sottoposti al giudizio di Dio ed essa ne sta già ricevendo la giusta condanna. Se poi Babilonia non è altro che un covo immondo di spiriti immondi o è deserta e disabitata, non ci può essere in

[20] La variante in cui «le genti» diventano soggetto di qualche forma verbale di *piptō* (*peptōkan*, *peptōkasin*, «per il vino della sua "porneia" caddero le genti») si spiega per errore nella lettura, essendo le lettere molto simili (cfr. il *pepotiken* del testo).

essa nessuno a contaminare, nessuno a essere contaminato, e nessuno a potere o dovere uscire dalle sue mura. Il fatto è che Giovanni di Patmos, come sempre, anche qui esorta. A rischio anche di contraddizioni, fa della città nemica in rovine un espediente per esortare le Chiese d'Asia a tenere le distanze dall'idolatria e dalla vita corrotta dell'ambiente. Dagli imperativi accorati (« uscite ») e dai vocativi affettuosi (« popolo mio ») alle allusioni bibliche, alle iperboli (« i suoi peccati si accumularono fino al cielo »), alle minacce (« i flagelli », « Dio si ricordò dei suoi crimini »)... tutto è al servizio dell'esortazione.

[**vv. 6-8**] Nei vv. 6-7 gli imperativi continuano e anzi si moltiplicano, ma la prospettiva cambia. Non si tratta più di sottrarsi all'influsso di Babilonia corruttrice, perché invece ci si deve unire a Dio nel flagellare la sua iniquità. Gli imperativi prima invitano a dare semplicemente il contraccambio (« Pagatela come essa ha pagato »), poi dicono di dare a lei il doppio con due immagini diverse: l'immagine delle opere (« Datele il doppio delle sue opere ») e quella colorita del calice (« Nel calice in cui essa versò, versate a lei il doppio ») e infine, al vertice del crescendo, un ultimo imperativo invita a cambiare di segno la quantità della sua passata gloria e del suo passato sfarzo, così che divenga altrettanto lutto e tormento. Poi viene data la motivazione di questo taglione o contrappasso. Il motivo sta nel modo con cui Babilonia pensa se stessa, che è espresso con parole ispirate a Is 47,7-9: essendo regina (« Io siedo regina »), essa si sente intoccabile e al riparo dai colpi anche della morte (« Vedova non sono, e lutto mai conoscerò »). Ma non lo è stata affatto – dice il cantico –, dal momento che non era al riparo dal giudizio di Dio e dai suoi flagelli.

In un'altra incongruenza di tempi verbali l'autore torna qui al presente e al futuro dopo gli undici aoristi e il perfetto dei versetti precedenti, ma il presente (« Nel suo cuore essa dice », v. 7) e i futuri (« Giungeranno i flagelli che fanno per lei [letteralmente: i flagelli di lei]... con il fuoco sarà incenerita », v. 8a.c) devono parlare alle Chiese d'Asia del rischio tutto attuale che esse corrono. Morte, lutto e fame sono la prima retribuzione di ogni città vinta, e l'incendio è la retribuzione finale (v. 8b). Per Babilonia tutto verrà (al futuro) « in un solo giorno » – dice il cantico per esprimere la subitaneità della sua caduta –, ma per ognuno dei tre lamenti che seguono tutto si è già consumato (*ēlthen*, *ērēmōthē*, all'aoristo) « in una sola ora » (vv. 10.17.21). Poi, lapidaria, giunge la conclusione: ogni cosa avviene a quel modo perché Dio, che è il giudice di tutta la parabola storica di Babilonia, è sovrano *ischyros*, forte e potente.

[**vv. 9-10**] Con il lamento dei re vassalli (vv. 9-10) comincia un trittico che è fra le pagine più liriche dell'Apocalisse, perché pervaso di struggente rimpianto e di nostalgia per ciò che non è più[21]. I re della terra erano messi in relazione con Babilonia già in Ap 17, sia per la fornicazione (v. 2) sia per il vassallaggio politico (v. 18): a questo e a quello si aggiunge qui l'idea dello scialare nel lusso sfrenato (*strēniaō*, cfr. vv. 3 e 7). Giovanni di Patmos coglie il lamento sulle labbra dei re al momento in cui essi vedono salire al cielo il fumo dell'incendio che ha di-

[21] Cfr. A. Yarbro Collins, *Revelation 18: Taunt-Song or Dirge?*, in J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique dans le Nouveau Testament* (BEThL 53), Duculot, Gembloux 1980, pp. 185-204.

strutto la città cui facevano riferimento per la sua potenza e per la sua ricchezza: è l'incendio preannunziato nella profezia di Ap 17,16 e di cui parleranno anche il terzo lamento (v. 18) e il cantico di Ap 19,3.

Il pianto *(klausousin)* e il percuotersi *(kopsontai)* fanno parte del rito funebre del *kopetos*[22] (cfr. At 8,2), mentre le parole che qui i re della terra e poi gli altri due gruppi pronunziano sono l'epicedio (*epikēdeion melos*; in latino, *epicedion*), che si componeva di una lamentazione per la morte del defunto e di un elogio di lui[23]. I re elevano il loro canto funebre stando a distanza per paura di essere coinvolti nello stesso castigo: Giovanni li descrive dunque come attratti e insieme respinti dalla città dei loro trascorsi. Come in ogni epicedio anche qui c'è posto per l'elogio di quello che fu: Babilonia era la grande città e la città potente, e c'è posto poi per il più profondo rammarico, perché tutto è crollato fulmineamente, in una sola ora. Il duplice «Guai! Guai!» pronunziato su Babilonia cade su chi resta privo della sua connivenza più che sulla città, ridotta oramai in cenere dall'incendio.

[**vv. 11-13**] Il secondo lamento è quello dei mercanti di terra (vv. 11-17). Il termine *emporoi*, in latino *mercatores*, indica i grandi impresari e i grandi appaltatori pubblici, ben distinti dai rivenditori al minuto, i *kapēloi*, *autopōlai* o, in latino, *caupones*, *institores*[24]. Il flusso delle loro merci verso Babilonia non si è ancora interrotto perché il suo crollo è giunto inaspettato e improvviso: nei loro depositi è accatastata la solita abbondanza di merci, ma non ci sono *kapēloi* o *autopōlai* che facciano da loro i soliti acquisti per la rivendita al minuto nei mercati, nelle osterie e bettole dei quartieri, che non ci sono più. Nella lista di merci invendute dei vv. 12-13[25] vengono elencate dapprima quattro tipi di metalli e pietre preziose e quattro tipi di stoffe pregiate. Poi, cambiando la forma grammaticale con il ricorso all'aggettivo di generalizzazione *pas* (tradotto con «ogni sorta di»), vengono aggiunti alla lista sei materiali ricercati, dal legno al marmo; poi ancora cinque termini per indicare essenze e profumi; poi quattro generi alimentari di prima qualità, e poi ancora tre tipi di animali, fra cui i cavalli con i relativi cocchi. Al vertice dell'elencazione, infine, due diverse espressioni parlano del mercato degli schiavi:

[22] *Kopetos* ha la stessa radice di *kopsontai*, che qui significa «percuotersi a lutto»: cfr. il *kopetos* su Stefano di At 8,2, e Plutarco, *Fabio Massimo* 17,7; *Nicia* 13,11; *Cesare* 27,6 *(kopetoi gynaikōn)*.

[23] Cfr. C. Favez - D.A. Russell, *Epicedio*, in DAC, p. 787. Nello stesso dizionario, cfr. anche le voci: *laudatio funebris*, *nenia* e *conclamatio*. Questi erano canti funebri cantati davanti alla salma (cfr. Plutarco, *Pelopida* 1,7; *Questioni conviviali* 657A,3), mentre il *thrēnos* era cantato in memoria del morto.

[24] Per gli *emporoi*, cfr. Senofonte, *Ciropedia* 4,5,42; Lisia, *Orazioni* 22,21. Per i *kapēloi*, cfr. Erodoto, *Le storie* 2,141. Per i due termini insieme, cfr. Platone, *Repubblica* 371AD, *Protagora* 313C e 314A *(emporos tis ē kapēlos)*.

[25] Lo studio più dettagliato di questa elencazione è il capitolo intitolato *The Economic Critique of Rome in Revelation 18*, in R. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, pp. 338-383. Per amore di varietà, comprensibile in una lista di una trentina di merci, l'autore varia la costruzione grammaticale passando dall'accusativo (*gomon chrysou ktl*, dalla prima alla venticinquesima merce) al genitivo (*kai hippōn ktl*, dalla ventiseiesima merce alla ventottesima), e poi di nuovo all'accusativo (*kai psychas anthrōpōn*, l'ultima merce).

« Schiavi [letteralmente, corpi] e vite umane »[26]. L'enfasi data a questo commercio con la collocazione alla fine della lista potrebbe lasciar trasparire una particolare stima della vita umana da parte di uno scrittore cristiano come Giovanni che oramai veniva a trovarsi gomito a gomito nelle assemblee comunitarie con schiavi o liberti battezzati.

Di certo, invece che essere qualcosa di arido, l'elenco dei ventinove tipi di merce canta liricamente il crollo di tutto un impero attraverso le ripercussioni sulle attività della vita di ogni giorno. Nel particolare riferimento alle classi abbienti, che di merci così raffinate facevano uso, c'è però la critica alla confidenza mal posta da una parte, e alla pretesa di intoccabilità dall'altra.

[**v. 14**] Questo versetto si distingue sia dai precedenti sia dai seguenti perché si rivolge a Babilonia alla seconda persona e, anche in assenza di formule introduttive, è da attribuire a una voce a essa ostile, celeste o terrestre[27]. La voce ribadisce il tema centrale di tutto il lamento funebre: Babilonia è crollata e nel suo crollo ha trascinato con sé tutto quello che alimentava la sua corruzione. Con una allitterazione *(ripara, lampra)*, che si può rendere solo in modo mediocre (splendido, splendente), la voce dice che ciò che era non è più e mai più sarà: « E più non si troverà (letteralmente: di certo non lo troveranno) ». La fine è proprio giunta.

[**vv. 15-17a**] Dopo l'intermezzo del v. 14 viene ripreso il soggetto del lamento con la formula: « Quanti commerciavano in queste cose », con evidente richiamo all'enumerazione di merci dei vv. 12-13. Di essi si aggiunge che si erano arricchiti agli intensi traffici commerciali con Babilonia, ma l'affermazione era già nel v. 3. Come i re della terra anch'essi fanno pianto e lamento stando a distanza e intonano l'epicedio con lo stesso duplice « Guai! Guai! », con lo stesso vocativo (« o grande città ») e con la stessa constatazione che tutto è andato in fumo. Mentre nel loro rimpianto i re della terra evocavano la forza di Babilonia *(hē polis hē ischyra)*, i mercanti hanno nostalgia della sua ricchezza (*ho tosoutos ploutos*, v. 17a) e rievocano le vesti di bisso, porpora e scarlatto, l'oro, le pietre preziose e le perle che essi le vendevano e di cui essa si adornava (v. 16; cfr. v. 12).

[**vv. 17b-19**] Il terzo lamento è quello degli uomini di mare (vv. 17b-19): vengono menzionati i comandanti di nave[28], poi i passeggeri (letteralmente: « Ognuno

[26] Le fonti cui si nutriva il commercio degli schiavi erano la guerra, la pirateria e l'acquisto fatto *in loco* fra i « barbari » presso cui gli schiavi « erano messi a disposizione dalle guerre intestine ovvero da pratiche "pacifiche" come la vendita dei figli » (E.H. Warmington, *Schiavitù*, in DAC, pp. 1874-1875). Un grande mercato di schiavi fu creato con il porto franco dell'isola di Delo ai tempi dell'ultima guerra macedone (172-168 a.C.) per volontà di Roma che volle umiliare Rodi e il suo commercio marittimo anche di schiavi, per avere tentato una mediazione tra i romani e il re Perseo. Strabone di Amasea Pontica dice che in un solo giorno a Delo arrivavano e partivano migliaia di mercanti di schiavi da Roma, dall'Egitto, da Cipro e di fra i pirati, e che al riguardo circolava il proverbio del *panta pepratai*, « Tutto venduto » (*Geografia* 14,5,2).

[27] Il fenomeno di voci non introdotte da formula è frequente ovunque nell'Apocalisse (cfr. 1,7-8; 16,15) ma soprattutto nei versetti finali (Ap 22,6-20), vedi i relativi commenti.

[28] In greco, « colui che guida, governa » *(kybernētēs)*. Dato il contesto, qui è certamente chi è al governo di una nave. Termini più propri sarebbero stati *nauklēros* (da cui l'italiano « nocchiero »), *naubatēs* o *naukratōr*, che significano sia « proprietario di nave » che « comandante di nave ».

in navigazione verso una [qualche] meta»)[29], poi i *nautēs* che a bordo potrebbero essere sia lavoratori sia passeggeri, e infine ognuno che vive sul mare perché vi lavora (*tēn thalassan*, letteralmente, «lavora il mare»), probabilmente i pescatori[30]. Si avrebbe così una serie in diminuendo, dal grande armatore al passeggero forse illustre, al marinaio della ciurma, al pescatore. In tutto il contesto mancano riferimenti al commercio, ma la conclusione che questi versetti parlano dei commercianti di mare (così come i vv. 11-17 parlavano dei commercianti di terra, *hoi emporoi tēs gēs*) si può trarre dagli accenni al lavoro sul mare e dall'affermazione del v. 19b, secondo cui quanti avevano navi in mare si arricchirono attraverso il loro rapporto con Babilonia.

Anche gli uomini di mare elevano il loro lamento al vedere il fumo dell'incendio di Babilonia, standone a distanza, aprendo l'epicedio con il duplice «Guai! Guai!» e con il vocativo «o grande città», e concludendolo con il rammarico che tutto sia finito in una sola ora. I tratti esclusivi sono i riferimenti all'arricchimento della gente di mare e poi l'esclamazione che proclama Babilonia città senza confronto. Sono parole blasfeme, perché sono le parole che l'uomo biblico, e in particolare il salmista, dice a riguardo di Dio[31]. I gesti invece sono enfatizzati con l'aggiunta del gettarsi polvere sul capo, che è uso orientale e immagine biblica di lutto e di dolore[32].

Il triplice lamento, di singolare bellezza letteraria, è finito e la sua bellezza non è intaccata dall'irregolarità nella sequenza dei tempi, abbastanza simile a quella di Ap 11,1-13. Il primo lamento è collocato infatti nel futuro *(klausousin, kopsontai)*, il secondo nel presente *(klaiousin, penthousin, agorazei)* con un residuo futuro *(stēsontai)*, mentre il terzo recede ai tempi del passato, l'aoristo *(estēsan, ebalon)* e l'imperfetto *(ekrazon)*. È come se Giovanni volesse dire che quanto accade per volere di Dio non ha tempo.

Il narratore, che di solito procede dai campi lunghi a quelli ravvicinati, questa volta inverte il movimento e il lettore, dai tre gruppi in lutto che è in grado di vedere percuotersi per il dolore e cospargersi la testa di polvere, deve muovere lo sguardo verso il lontano orizzonte, attraversato dal rosseggiare delle fiamme e dal nero fumo dell'incendio.

[v. **20**] Come il v. 14, questo versetto è ostile a Babilonia ed estraneo al contesto del lamento funebre. Nelle parole: «Rallegrati, o cielo, e voi...» il versetto

[29] Il passeggero concordava e pagava il *naulon*, o prezzo del passaggio (Senofonte, *Anabasi* 5,1,12; Demostene, *Orazioni* 49,46,7). La formula *ho epi topon pleōn* non ricorre mai più nella letteratura greca: si comprende dunque che fin dall'antichità si siano fatte congetture, anche abbastanza felici, per migliorare il testo. Nei maiuscoli Porfiriano e 051, in molti minuscoli, in Ticonio, Andrea di Cesarea, Beato di Liébana si trova *pas kybernētēs epi ploiōn pleōn* («Ogni nocchiere che naviga su navi», o l'equivalente), mentre in alcuni minuscoli, nella versione Copto-saidica e in Primasio di Hadrumetum si trova *ho epi ponton pleōn* («che naviga sul mare»), espressione frequente in Omero (cfr. *pleōn epi oinopa ponton*; *Iliade* 7,88; ma poi anche *epi ponton horoōn* / *leyssōn*).

[30] La formula si ritrova in Appiano di Alessandria, *Conquiste romane* 6,1 (secoli I-II d.C.) e in Temistio, filosofo e retore del secolo IV d.C., e poi, in dipendenza dall'Apocalisse, in Clemente di Alessandria e Ippolito (detto) di Roma.

[31] Vedi qui il commento ad Ap 13,3-4, p. 254, per l'espressione analoga in riferimento alla Bestia.

[32] Cfr. Gs 7,6; 1Sam 4,12; 2Sam 1,2; 15,33; Ne 9,1; 1Mac 11,71; 2Mac 10,25; 14,15; Gb 2,12, e soprattutto Ez 27,30 che elenca una lunga sequenza di gesti di dolore.

richiama il cantico sulla sconfitta del Drago («Rallegratevi, o cieli, e voi...» Ap 12,12), ma poi non c'è più bisogno di alcun «Guai!» per terra e mare. Piuttosto, si richiama e ribadisce l'annunzio dell'avvenuto giudizio su Babilonia. Un terzo collegamento, il più importante di tutti, è con il grido degli uccisi di 6,9-10, perché là i martiri cristiani chiedevano giudizio *(heōs pote ou krineis...?)* e vendetta del loro sangue «contro gli abitanti della terra» e qui comincia a venire la risposta: Dio ha emesso il suo giudizio *(ekrinen)* contro colei che con il vino della sua fornicazione ha inebriato «gli abitanti della terra» (17,2), che è il giudizio richiesto da santi, apostoli e profeti (*to krima hymōn*, «secondo la vostra richiesta [letteralmente: il vostro giudizio]»)[33].

[v. **21**] Con l'azione simbolica, che ricorda quella di Ger 51,63-64, ora Giovanni dice il carattere definitivo e irrevocabile del giudizio di Babilonia. In Ger 51 l'azione era compiuta da Seraia, fratello di Baruc (cfr. Ger 32,12) e ambasciatore a Babilonia, il quale doveva scrivere le sciagure destinate a Babilonia in un rotolo e precipitarlo in fondo all'Eufrate legandolo a una pietra. Anche qui l'autore dell'Apocalisse, non solo si dimostra libero nel rielaborare l'AT da cui attinge, ma lo fa con ritocchi di classe. Lo fa sostituendo un uomo con la figura di un angelo *ischyros*, possente come quelli di Ap 5,2 e 10,1, poi tralasciando gli ordini minuziosi che erano impartiti a Seraia perché sapesse come procedere, poi sostituendo alla pietra un macigno grande come una macina e ambientando il lancio non nella corrente dell'Eufrate ma nel fondo del mare, e infine mettendo parole esplicative – che, fra l'altro, sono di grande potenza poetica – al posto del rotolo e della sua scrittura.

Secondo lo schema più classico e a differenza delle due azioni profetiche di Ap 14,14-16 e 17-20[34], quest'azione profetica è dunque completata con la *Deutewort*, la parola esplicativa che dichiara a che cosa mai si riferisca il gesto dell'angelo e che, come richiede il formulario, comincia con *houtōs*, «Così, allo stesso modo...».

L'azione simbolica completa il messaggio dei tre lamenti funebri: mentre i lamenti dicevano che con Babilonia era finita tutta la sua rete di relazioni politiche e commerciali, qui si dichiara che è finita per sempre la vita stessa della grande metropoli, che era segnata dalla laboriosità e abitata da voci, luci e suoni.

Dal punto di vista formale le parole dell'angelo riprendono e sviluppano una formula che compariva nel v. 14c. Là si diceva che in Babilonia non sarà più possibile trovare lo splendore di prima, ora quel «non si troverà più» è ripetuto 6, anzi 7 volte, la prima delle quali è appunto quella per cui Babilonia stessa non si troverà più, perché inabissata insieme con il macigno dell'angelo. Poi dalla terza persona («Così sarà precipitata»), nelle 5 ricorrenze intermedie si passa alla seconda persona («non più si troverà in te»), per poi tornare di nuovo alla terza persona nella settima, ma al positivo («ma in essa fu trovato...!»).

[33] Tutto è detto nel genitivo di *krima hymōn*, che M. Zerwick (*Analysis philologica, ad locum*) rende: «Il vostro diritto è stato difeso contro...», ed E. Schüssler Fiorenza (*Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, p. 122) rende: «Sulla base della vostra richiesta legale».

[34] Vedi, in questo volume, il commento ad Ap 14,14-16, p. 283.

[vv. 22-24] Dei cinque « non più » intermedi, tre evocano i suoni che animavano la metropoli (« Non più si udrà in te »; cfr. il primo, il terzo e il quinto), uno le luci che brillavano nella notte (cfr. il quarto), e uno ciò che più non sarà reperibile (cfr. il secondo), come faceva il primissimo e come farà il settimo (vv. 21 e 24). La successione sembra essere determinata però dai temi più che dalle formule. Prima si parla delle musiche che animavano le circostanze liete (musica dei citaredi), o tristi (musica dei flautisti)[35], o che convocavano i cittadini per l'assemblea o per la guerra (suono della tromba). Con altri tre « non più » si parla poi del lavoro: non si troverà più il lavoro degli artigiani, non si udrà più il suono sordo della mola che gira, non brillerà più nella notte la lampada per far luce a chi, per le case, lavora fino a tardi. Il sesto « non più » è quello degli amanti, perché in Babilonia non si udrà più voce di sposo e sposa chiamarsi o parlarsi. L'ultima ricorrenza, che come si è visto ritorna alla terza persona, è fuori dalla serie. Anzi è contro la serie, perché è al positivo e al tempo verbale passato (« In essa, però, fu trovato *[eurethē]...* »). L'aoristo interrompe la serie dei congiuntivi dipendenti da *ou mē* che li proiettava nel futuro, e dal futuro ritorna al momento in cui è stata fatta l'istruttoria contro Babilonia. Ciò che in essa fu trovato è il sangue di tutti gli uccisi sulla faccia della terra, e in quel sangue sta la ragione per cui in essa non si potranno più trovare né suoni, né luci, né voci. In tal modo, disomogeneo dai primi sei, il settimo elemento è il più importante di tutti perché è all'origine di tutti.

Qui Giovanni di Patmos sembra ispirarsi a uno schema che ricorre frequentemente nella letteratura orientale antica, lo schema dei « 6 + 1 » nel quale il settimo elemento, dopo i primi sei, preparatori o inefficaci, porta a compimento la vicenda narrando quello di cui si era in attesa[36]. A contrasto con il commosso lirismo dei primi sei « non più », nel v. 24 Giovanni scopre le carte e torna a puntare il dito contro Babilonia per il sangue che ha versato, come già aveva fatto in Ap 17,6 a cui corre subito il pensiero del lettore: « E vidi la donna ebbra del sangue dei santi e del sangue dei testimoni di Gesù ». Senza questo v. 24 si avrebbe l'impressione che Giovanni ammiri, ami e sia sedotto dal fervore di vita che animava Babilo-

[35] Vedi qui il commento ad Ap 14,1-3, p. 277.

[36] Per l'AT non si può non citare, anzitutto, il « 6 + 1 » della creazione in Gn 1,1 - 2,4a che culmina nel giorno benedetto e consacrato. Altri esempi sono la presa di Gerico al settimo giro delle mura nel settimo giorno in Gs 6,3-20, la soluzione dell'indovinello di Sansone al settimo giorno in Gdc 14,16-17, o ancora la serie dei personaggi di Ez 9,1-3 dove sei sono ministri di sterminio, mentre il settimo è invece ministro di salvezza, lui che, equipaggiato da scriba, deve segnare sulla fronte con il *tau* i non idolatri. Per il NT invece si può citare la donna a cui muoiono sette mariti e che muore ella stessa alla morte del settimo (Mc 12,20-22 e par.). Lo schema del « 6 + 1 » poi ricorre nell'*Enuma eliš*, nel poema di Gilgameš (almeno 6 volte), e nella letteratura ugaritica. Ma si incontra anche in *1Enoch* 18,6-8, dove due serie di tre montagne culminano nella settima che è trono di Dio; nel *Libro dei giubilei* dove il Signore si rivela a Mosè al settimo giorno (1,2-3), e dove sono rievocati i sette giorni della creazione (2,1-32). Si trova poi in *Ascensione di Isaia* (prima metà del secolo II d.C.), secondo cui il profeta attraversa i primi sei cieli (*Ibid.* 7-8) per giungere al settimo dove potrà contemplare « ciò che nessun nato da carne ha mai contemplato », e cioè i misteri riguardanti il Messia, dall'incarnazione all'ascensione (*Ibid.* 9-11). Si trova, infine, nel *Pastore di Erma* (150 d.C. circa), dove ai sei uomini che si occupano della costruzione della torre (*Pastore di Erma, Similitudini* 9,3,1-5), si aggiunge l'uomo (9,6,1), alto tanto da sovrastare tutta la torre, chiamato poi « signore di tutta la torre » (9,7,1).

nia. Ma Giovanni non è uno che nell'avversario coglie e mette in luce aspetti positivi. È cosa superiore alle sue forze.

La serie dei «mai più» è interrotta da Ap 18,23c, che introduce una duplice motivazione *(hoti... hoti...)* della quale non si sente alcun bisogno e che anzi fa da ostacolo al crescendo verso il settimo elemento. È questo uno dei pochi segmenti di testo dei quali si può pensare che siano fuori posto, forse non per scelta dell'autore (cfr. Ap 3,8 e il relativo commento). La prima motivazione riguarda i mercanti di Babilonia *(hoi emporoi sou)*, e cioè i mercanti che controllavano i rapporti commerciali con la metropoli. Uno dei motivi del castigo di Babilonia sta nel fatto che questi mercanti erano i magnati *(hoi megistanes)* della terra e, dunque, decidevano della sorte dei popoli con l'arma del denaro e del commercio. Il tema del commercio internazionale con tutte le sue ingiustizie e con tutte le sue vittime è di grande e drammatica attualità, e qui sembra essere portato come causa del castigo di Babilonia: non per la sola scomparsa della voce di sposo e sposa di cui si parla nell'emistichio precedente, come potrebbe sembrare. La seconda motivazione parla di una colpa diretta di Babilonia: con le sue pratiche magiche *(pharmakeia)* essa ha portato fuori strada tutte le genti. Ritorna qui probabilmente l'accusa di idolatria, come dicono il vocabolario dell'inganno *(planaō)* e l'influsso esercitato a livello sopranazionale *(panta ta ethnē)*.

[19,1-4] Ai canti di lamento funebre e a quelli di vittoria sul nemico succedono i canti di una liturgia celeste i cui primi versetti concludono il commento sulla fine di Babilonia (Ap 19,1-4) e i cui ultimi annunziano invece le nozze dell'Agnello (vv. 5-8). Tutte e due le parti sono caratterizzate dall'Alleluia che nel giro di poche righe ricorre 4 volte (vv. 1.3.4.6). L'Alleluia non ricorre mai più nel NT ed è ripreso dai quindici salmi che Agostino di Ippona chiamò alleluiatici[37], dei quali otto hanno doppio Alleluia, iniziale e finale (Sal 106; 113; 135; 146-150), due hanno solo l'Alleluia iniziale (Sal 111 e 112), e cinque solo l'Alleluia finale (Sal 104; 105; 115-117)[38]. Il termine ha il valore di brevissima monizione (*Halelû-yāh*, «Lodate il Signore»), ma qui probabilmente Giovanni non si aspetta che il lettore delle Chiese d'Asia sappia sottintendere l'imperativo ebraico e il nome divino come complemento oggetto. Piuttosto ne fa una esclamazione di festa e di vittoria, come era già in Tb 13,18.

La prima parte della liturgia celeste *(en tō ouranō)* è cantata dalla voce potente[39] di una grande moltitudine, e dichiara che Dio è salvezza per chi si schiera con lui, è gloria a motivo della sua vittoria sui nemici, ed è potenza nell'uno e nell'altro caso: l'ellissi del verbo infatti va colmata con un *estin* e non con *genethētō* («Gloria sia»), anzitutto a motivo del contesto in cui non si auspica la vittoria di Dio ma la si celebra, poi per il genitivo soggettivo *tou theou*, e infine perché le motivazioni che seguono *(hoti... hoti ekrinen...)* parlano di quello che Dio ha fatto nei

[37] Agostino di Ippona, *Sul Salmo 105*, numero 1 (PL 37,1404-1405).

[38] Così nel testo ebraico. Nella versione dei LXX (e nella Vulgata) la situazione è diversa non solo in relazione al testo ebraico, ma anche fra i diversi manoscritti.

[39] Letteralmente, «come una voce potente».

confronti di Babilonia. Le motivazioni dichiarano che gli interventi giudiziali di Dio *(kriseis)* sono secondo verità *(alēthinai)* e secondo giustizia *(dikaiai)*, e che di fatto Dio ha sottoposto a giudizio Babilonia, la grande corruttrice di tutta la terra, vendicando così il sangue dei suoi servi che la mano di lei ha versato.

Il cerchio che si era aperto in Ap 6,9-10 con il grido degli uccisi si sta qui davvero chiudendo: i due testi si richiamano *ad verbum*: gli uccisi avevano definito Dio con le qualifiche di santo e di *alēthinos*, qui si celebrano i suoi giudizi come giusti e *alēthinoi*; in 6,10 si chiedeva a Dio quando avrebbe emesso il suo giudizio *(heōs pote... ou krineis...?)*, qui si dice che Dio ha emesso il giudizio *(hoti ekrinen)*; in 6,10 poi i martiri chiedevano a Dio quando avrebbe vendicato il loro sangue *(... kai ekdikeis to haima hēmōn?)*, qui si dice che Dio ha vendicato il sangue dei suoi servi *(kai exedikēsen to haima tōn doulōn autou)*; là, infine, la vendetta era invocata contro gli abitanti della terra, qui la vendetta ha colpito Babilonia, la corruttrice degli « abitanti della terra » (17,2) e la persecutrice la cui mano ha fatto correre sangue cristiano in abbondanza (17,6).

Dopo che la seconda parte e il secondo Alleluia sono stati introdotti da una formula insolita (« E una seconda volta dissero »), il cantico si conclude evocando il fumo di Babilonia che sale al cielo: immagine molto eloquente, ma oramai abusata (cfr. Ap 18,9.18) e qui completata con la formula convenzionale dei tempi indefiniti « per i secoli dei secoli ». Poi la parte della liturgia che riguarda retrospettivamente il giudizio di Babilonia è chiusa dalle prostrazioni dei Vegliardi e dei Viventi, come in 5,14, e dall'Alleluia cui è premesso l'Amen di assenso e di conferma (v. 4), come in 1Cr 16,36.

[**v. 5**] La seconda parte della liturgia è prospettica e annunzia il regno di Dio e le nozze dell'Agnello (vv. 7 e 9). Le nozze poi non saranno mai descritte ma solo evocate di passaggio, come ancora da celebrarsi, in Ap 21,9.

La voce che viene « dal trono » non sembra essere quella di Dio dal momento che di lui parla in terza persona e va attribuita probabilmente a uno dei Viventi. Essa segna il trapasso dal tema precedente al nuovo tema, quello delle nozze, invitando i servi di Dio e quelli che hanno il suo timore a dargli lode. L'invito è dunque rivolto allo schieramento che non ha nulla a che fare con Babilonia, ed è formulato in termini di universalità *(pantes - hoi mikroi kai hoi megaloi)* perché tutti i servi di Dio e quanti lo temono non stiano in attesa di altro se non del regno di Dio e delle nozze dell'Agnello.

[**vv. 6-8**] Subentra poi una seconda voce che prolunga con tre esortativi l'imperativo della prima voce, ma passando dalla seconda persona plurale *(aineite)* alla prima (*chairōmen*, *agalliōmen*, e al futuro *dōsōmen*)[40]. Coloro che ora si invitano l'un l'altro sembrano essere tutti i servi di Dio e chi ha il suo timore, i quali nel v. 5 erano inviati a lodare Dio: è così che la loro voce è voce di folla immensa, « come fragore di molte acque e come scoppio di tuono potente » (cfr. Ap 14,2). Nella loro risposta i santi intonano il quarto e ultimo Alleluia, annunziando poi l'avvento del regno di Dio *pantokratōr* e le nozze dell'Agnello con la sua sposa. I

[40] Quella del futuro è *lectio difficilior* (attestata nel codice Alessandrino) nei confronti di *dōmen* (*prima manus* del Sinaitico e nella tradizione manoscritta bizantina).

tempi verbali di questi eventi salvifici sono al passato *(ebasileusen, ēlthen, etoimasen, edothē)*, ma forse anche il regno e certamente le nozze sono nel futuro: lo dice il fatto che la sposa si è a esse soltanto preparata e che non ha ancora indossato le vesti nuziali (cfr. *hina peribalētai*). Il regno del *Pantokratōr* potrebbe avere una componente guerresca e potrebbe allora includere anche l'imminente vittoria sulle due Bestie (Ap 19) e sul Drago (Ap 20), mentre le nozze dell'Agnello sono certamente annunzio della beata escatologia, come dirà anche 21,9 che chiama « sposa dell'Agnello » la Gerusalemme discendente da Dio.

La preparazione della sposa e le vesti di cui sta per abbigliarsi sono forse lo sdoppiamento della stessa affermazione. A prima vista sembrerebbe anzi che la preparazione esprima l'aspetto attivo e la veste di bisso esprima quello passivo, dal momento che le è data *(edothē)*, ma non è così perché nella didascalia del v. 8b il bisso è esplicitamente interpretato come le opere giuste dei santi[41]. Soprattutto qui, ma frequentemente nell'Apocalisse, la veste è immagine della vita etica e in particolare nelle beatitudini (Ap 16,15; 22,14): nella prima le vesti sono da conservare e custodire, nella seconda sono da lavare, come in 7,14. Qui invece devono essere fini come il bisso (lino leggerissimo[42]) e, come il bisso, devono essere splendenti e pure.

I cantori si invitano vicendevolmente alla gioia *(chairōmen)* e al compiacimento *(agalliōmen)*: il verbo *chairō* esprime il sentimento di chi è lieto e il verbo *agalliaō* il sentimento di chi si compiace ed è fiero di qualcosa, sentendosene come adornato. Lo stesso sentimento di grande gioia ispira anche la beatitudine *(makarioi hoi ktl)* del v. 9a nella quale sono detti beati quelli che, intimi dell'Agnello e della sua sposa, saranno invitati al banchetto delle loro nozze[43]. Ma questo non fa più parte della liturgia e sono parole dette a Giovanni di Patmos *(kai legei moi)* dall'angelo che in Ap 17,1 gli ha promesso di mostrargli il *krima* della *pornē* e che è protagonista con Giovanni del piccolo episodio del v. 10.

[vv. **9-10**] Il *kai legei moi* del v. 9 probabilmente si collega all'indietro con il *kai legei moi* che concludeva le spiegazioni dell'angelo in Ap 17, ed è poi subito ripreso nei *kai legei moi* della seconda parte di questo versetto e di quello seguente. L'angelo ingiunge a Giovanni di scrivere questa beatitudine, così come una voce dal cielo gli comandava di scrivere quella di Ap 14,13: è la beatitudine degli in-

[41] Il tema delle opere rende più comprensibile tutta l'immagine della sposa-città di Ap 21-22, secondo D.A. McIlraith, « *For the Fine Linen Is the Righteous Deeds of the Saints* »: *Works and Wife in Revelation 19,8*, in *CBQ* 61 (1999) 512-529. Sul valore simbolico delle vesti nell'Apocalisse, cfr. anche D. Neufeld, *Sumptuous Clothing and Ornamentation in the Apocalypse*, in *HerTS* 58 (2002) 664-689.

[42] Il bisso è una tela di lino (Erodoto, *Le storie* 2,86; 7,181; Sofocle, *Frammenti* 373,3; Eschilo, *Persiani* 124-125; *Sette contro Tebe* 1039) che i greci importavano dall'India e dall'Egitto e che usavano per paramenti sacri.

[43] J. Fekkes III (« *His Bride has Prepared Herself* »: *Revelation 19 - 21 and Isaian Nuptial Imagery*, in *JBL* 109 [1990] 269-287) studia in sequenza Ap 19,7-8 (annunzio delle nozze, diffusione dell'invito al banchetto nuziale, perché la sposa è già pronta), Ap 21,2 (la sposa discende incontro al suo sposo) e Ap 21,2.9.11-21 (descrizione del prezioso abbigliamento nuziale). Per K.E. Miller (*The Nuptial Eschatology of Revelation 19 - 22*, in *CBQ* 60 [1998] 301-318), la Chiesa è sposa dell'Agnello in quanto partecipa ogni giorno alla battaglia del Cristo e, con lui, al regno di Dio sul mondo.

vitati al banchetto di nozze che, con qualche adattamento, è ripresa nella liturgia cattolica di rito latino per invitare alla comunione eucaristica. L'invito al banchetto viene ovviamente dallo sposo, e Giovanni è il servo che andrà di casa in casa o, meglio, di Chiesa in Chiesa, a notificarlo. Nell'antichità simili inviti si facevano bussando personalmente alla porta di chi si voleva invitare o, ancor più frequentemente, mandando uno schiavo a notificare le nozze o iniziative culturali come simposi filosofici e declamazioni letterarie. Epitteto, ad esempio, riporta un invito scritto, del tipo: « Vieni a sentire la conferenza che farò questa sera a casa di Quadrato »[44].

Segue una breve dichiarazione dell'angelo a Giovanni che deve legittimare come parola divina ciò che precede: « Queste sono le parole di Dio vere ». L'affermazione potrebbe riferirsi retrospettivamente alla sola beatitudine ma, in alternativa, potrebbe riferirsi a tutto ciò che in Ap 17-19 annunzia e commenta il *krima* di Babilonia. Ne risulterebbe meglio introdotto anche il gesto di Giovanni che, riconoscente per il consolante mistero della giustizia e vittoria di Dio, si butterà ai piedi dell'angelo.

È comunque questa la prospettiva da cui interpretare la tentata adorazione. Tutta la scena è raccontata con evidente forzatura, perché è difficile vedere in quell'inflessibile monoteista che è Giovanni, un profeta tentato di adorare un angelo. Il fatto è che Giovanni vuole dare autorità profetica a ciò che narra e scrive, e gli angeli che qui e in Ap 22,8-9 egli vorrebbe adorare rifiutano l'adorazione non tanto per abbassare se stessi al suo livello, ma per elevare Giovanni al loro: « Io sono conservo tuo e dei tuoi fratelli che hanno la testimonianza di Gesù »[45]. Il livello sul quale tutti alla fine si ritrovano – l'angelo, Giovanni e i « fratelli » di lui – è quello della testimonianza di Gesù che ha a che fare con la profezia, secondo il difficile stico seguente. La conferma viene da 22,9 dove si apprende che i fratelli di Giovanni, di cui l'angelo parla, sono profeti attivi nelle Chiese d'Asia. La via seguita è contorta, ma il punto d'arrivo è chiaro: Giovanni di Patmos è profeta e le Chiese d'Asia non possono respingere le visioni che va loro narrando. I due episodi della tentata adorazione sono dunque da elencare fra quelli in cui Giovanni persegue l'autolegittimazione e l'autocanonizzazione, anche se qui egli si autolegittima attribuendosi un gesto trasgressivo come nessun altro, perché violazione del primo comandamento.

Il v. 10c è di difficile interpretazione dal punto di vista grammaticale, non essendo agevole dire che cosa sia soggetto e che cosa sia invece nome del predicato nella frase: « La testimonianza di Gesù infatti è lo spirito della profezia ». Sembra, tuttavia, che « la testimonianza di Gesù » sia da intendere come « testimonianza *resa a* Gesù », e poiché, come dice il quarto evangelista, è lo Spirito a rendere testimonianza al Cristo (Gv 15,26), allora soggetto dovrebbe essere « lo spirito del-

[44] Epitteto, *Dissertazioni* 3,23,23 *(akouson mou sēmeron dialogomenou en tę̄ oikią̄ tou Kodratou).*

[45] Cfr. L.T. Stuckenbruck (*An Angelic Refusal of Worship: The Tradition and Its Function in the Apocalypse of John* (SBLAM 1994 SP), Scholars Press, Atlanta [GA] 1994, p. 692), il quale definisce quel rifiuto « a way of legitimating his [= di Giovanni] prophetic office and placing him on an equal footing with the prominent angel through whom the vision is mediated ».

la profezia», da interpretare come Spirito al maiuscolo: «Lo Spirito della profezia». Lo Spirito ispira dunque i profeti i quali, animati dalla sua testimonianza interiore, parlano del Cristo e testimoniano di lui, così come dice ancora il quarto evangelista: «Lo Spirito della verità testimonierà a mio riguardo, e anche voi testimonierete» (Gv 15,26-27).

Con Ap 17,1 - 19,10 comincia la fine. Il giudizio, che dopo Babilonia colpirà le due Bestie, il Drago e infine Morte e Ade, segue l'ordine inverso della prima comparizione di ciascuno di questi antagonisti, perché Morte e Ade erano entrate in scena in 6,8, il Drago in 12,3-18, le due Bestie in 13,1-18 e Babilonia in 14,8. Anche questo dice che il cerchio va chiudendosi.

Il cambio di tema, dai flagelli medicinali all'intervento giudiziale, comporta la variazione nei generi letterari che qui si avvicendano numerosi. Gli annunzi e le profezie devono dire l'avvicinarsi della fine, le didascalie devono far aprire gli occhi perché ci si renda conto dei rischi e dei pericoli, le azioni simboliche e le liturgie devono rivelare il senso degli eventi a chi potrebbe non coglierlo, le lamentazioni sulla fine della città, i «Guai!» e gli imperativi devono indicare da prospettive diverse quali relazioni sono o no da intrattenere. Oltre che dei generi più disparati, in questi capitoli l'autore si dimostra gran conoscitore del vocabolario greco: soprattutto nell'elenco delle mercanzie di Ap 18,12-13 (con un raffinato gallo-latinismo come *rhedē*, «lussuoso carro da viaggio a quattro ruote»[46]), ma poi anche nell'evocare le attività, i ruoli, i mestieri della vita cittadina, della politica e del commercio.

A ispirare questi e i seguenti capitoli del giudizio è, anzitutto, una concezione etica della storia: l'agire degli uomini e dei popoli non è moralmente indifferente, e le relazioni tra persone e gruppi sociali non possono essere regolate in base alla legge del più forte o in base alla legge del profitto. La seconda convinzione di fondo è che giustizia c'è. Babilonia può anche dire: «Siedo regina» e i dieci re e la Bestia possono anche fare alleanze e rovesciamenti di alleanze, ma tutto è saldamente nelle mani di Dio e tutto concorre alla realizzazione della sua *gnōmē* (Ap 17,17). In definitiva tutto confluirà nella vittoria dell'Agnello perché, se anche ci sono molti signori in questo mondo (1Cor 8,5), in realtà solo l'Agnello è «re dei re e signore dei signori» (Ap 17,14).

La sicurezza che i potenti ostentano («Siedo regina, vedova non sono, e lutto mai conoscerò») non li mette al riparo dal giudizio di Dio e dal repentino rovesciamento che egli opera per fare giustizia («In un giorno solo... in una sola ora è piombato il giudizio su di te»). Il grande rovesciamento non ha il suo fulcro neanche nel rendimento dei conti in base alle proprie opere, perché a dominare su tutto e a portare tutto alle altezze di Dio sono le nozze dell'Agnello con la sua sposa, rivestita e adorna delle opere dei santi. Il giudizio sarà dunque anche positivo e congiungerà i «santi e fedeli» con il Cristo-Agnello in una comunione così intima che, fra le realtà umane, solo l'unione di sposo e sposa può in qualche misura

[46] G. Biguzzi, *Giovanni di Patmos e la cultura ellenistica*, pp. 102-104.

esprimere. La voce di sposo e sposa, che più non potrà essere udita nella Babilonia divorata dal fuoco, sarà udita invece nell'escatologia, e chi oggi è fedele sarà invitato e protagonista delle nozze eterne. In tutto questo Giovanni di Patmos esorta, come sempre. Esorta quando mostra la reale precarietà dell'avversario proprio mentre va ostentando baldanza, ed esorta a non mettersi dalla parte di Babilonia (« Uscite, popolo mio, da Babilonia », Ap 18,4), perché quella scelta porterebbe a un triste pianto funebre.

Si può aggiungere infine che, proprio perché fungono da pressante e circostanziata esortazione, Ap 17,1 - 19,10 sono fra i capitoli più allusivi alle circostanze in cui il libro fu scritto. L'Apocalisse non è un libro dotto, vergato a tavolino, perché è invece scritto nella concretezza della vita: è un taccuino di note prese sul campo di battaglia.

GIUDIZIO DELLE DUE BESTIE DEL DRAGO E DI MORTE

Ap 19,11 - 21,8

Il giudizio delle due Bestie

19 [11]E vidi il cielo aperto, ed ecco: un cavallo bianco, e colui che lo cavalcava (è) [chiamato] Fedele e Verace, e combatte e giudica con giustizia. [12]I suoi occhi (sono) [come] vampa di fuoco, sul suo capo (reca) molti diademi con scritto un nome che nessuno conosce, se non lui soltanto. [13](È) rivestito di una veste schizzata di sangue ed è chiamato con il suo nome di « Logos di Dio ». [14]Lo seguono su cavalli bianchi gli eserciti del cielo, vestiti di bisso bianco, pur(issim)o. [15]Dalla sua bocca esce una spada affilata per colpire con essa le genti, e « le governerà con scettro ferreo ». Lui stesso pigia nel torchio il vino del furore dell'ira di Dio il Pantokratōr. [16]Sopra il vestito e sopra il suo femore (reca) scritto un nome: « Re dei re e signore dei signori ».

[17]E vidi un angelo che stava nel sole, e a tutti gli uccelli che volavano nel mezzo del cielo gridò [a] gran voce: « Venite, adunatevi per il grande banchetto di Dio: [18]a mangiare le carni dei re, le carni dei comandanti, le carni dei potenti, le carni dei cavalli e dei loro cavalieri, e le carni di tutti, liberi e schiavi, piccoli e grandi ». [19]E vidi la bestia, i re della terra e i loro eserciti radunati per sferrare battaglia contro colui che cavalca il cavallo (bianco) e contro il suo esercito. [20]E fu catturata la bestia e con essa il falso-profeta che al suo cospetto faceva prodigi per ingannare coloro che accettano il marchio della bestia e adorano la sua immagine. Tutti e due furono gettati vivi nello stagno del fuoco, ardente di zolfo. [21]Gli altri furono uccisi dalla spada di colui che cavalca il cavallo (bianco), (spada) che esce dalla sua bocca. E tutti gli uccelli si saziarono delle loro carni.

Il giudizio del Drago

20 [1]E vidi un angelo che scendeva dal cielo con in mano la chiave dell'abisso e una grande catena. [2]Afferrò il drago, il serpente antico, che è (il) diavolo e il satana, lo legò per mille anni, [3]lo precipitò nell'abisso e sopra di lui chiuse e sigillò (l'abisso) affinché più non trascinasse nell'inganno le genti fino al compimento dei mille anni, dopo i quali ( ) dovrà essere sciolto per un piccolo tempo. [4]E vidi dei troni e a chi vi si sedette fu dato di giudicare. (E vidi) le anime dei decapitati con la scure per la testimonianza di Gesù e per la parola di Dio e quanti non avevano adorato la bestia né la sua statua, né avevano accettato il marchio sulla loro fronte e sulla mano ( ): (essi) (ri)vissero e regnarono con il Cristo per mille anni. [5]Gli altri morti non (ri)vissero fino a che i mille anni fossero compiuti. Questa è la prima risurrezione. [6]Beato e santo colui che ha parte alla prima risurrezione: su costoro la seconda morte non ha potestà, ma saranno sacerdoti di Dio e del Cristo e regneranno con lui per [i] mille anni.

[7]Quando avranno termine i mille anni, il satana sarà sciolto dal suo carcere, [8]uscirà a ingannare le genti ai quattro angoli della terra – il Gog e Magog –, e li radunerà per la guerra: il loro numero è come l'arena del mare. [9]Salirono (infatti) sulla superficie della terra e accerchiarono l'accampamento dei santi e la città diletta, ma « scese un fuoco dal cielo che li consumò ». [10]Il diavolo, colui che li aveva trascinati nell'inganno, fu gettato nello stagno del fuoco e (dello) zolfo, dove già (erano) la bestia e il falso-profeta, e (lì) saranno tormentati giorno e notte per i secoli dei secoli.

Il giudizio di Morte e degli Inferi

[11]Vidi poi un grande trono bianco e dal cospetto di colui che vi era assiso scomparve(ro) la terra e il cielo, e posto per essi (più) non si trovò. [12]E vidi i morti, sia i grandi che i piccoli, che stavano al cospetto del trono, e furono aperti (i) libri (del giudizio), e un altro libro fu aperto che è (quello) della vita. E i morti furono giudicati in base a ciò che era registrato nei libri, secondo le loro opere. [13]E il mare restituì i suoi morti, e restituirono i loro morti anche la Morte e l'Ade, e furono giudicati ognuno secondo le loro opere. [14] Poi la Morte e l'Ade furono precipitati nello stagno del fuoco. Questa è la seconda morte: lo stagno del fuoco. [15]E se qualcuno non si trovò (registrato) nel libro della vita, fu precipitato nello stagno del fuoco.

Anticipazione della catabasi della nuova Gerusalemme

21 [1]E vidi cielo nuovo e terra nuova. Il primo cielo e la prima terra erano passati, e il mare non c'è più. [2]E vidi la città santa, la Gerusalemme nuova, discendere dal cielo, da Dio, pronta come sposa (che si è) adornata per il suo sposo. [3]E udii una voce potente dal trono che diceva:

« Ecco la tenda di Dio con gli uomini:
con essi (vi) abiterà.
Essi saranno i suoi popoli
ed egli, [il loro Dio,] sarà il Dio-con-loro.
[4]"E asciugherà ogni lacrima dai" loro "occhi",
e la morte non ci sarà più,
né lutto, né grido, né travaglio mai più ci sarà,
[perché] le cose di prima sono passate ».
[5]E disse colui che siede sul trono:
« Ecco,
io faccio nuove
tutte le cose ».
E soggiunge:
« Scrivi che queste parole
sono veraci e degne di fede ».
[6]E mi disse:
« Sono compiute!
Io [sono] l'alfa e l'omega,
il principio e la fine.
Io disseterò l'assetato
alla sorgente dell'acqua della vita,
gratuitamente.
[7]Sarà erede di queste cose
colui che vincerà:
(io) "sarò il suo Dio
ed egli mi sarà figlio".
[8]Per ( ) ignavi, infedeli, immondi, omicidi,
fornicatori, fattucchieri, idolatri
e per chiunque è dedito alla menzogna,
la sorte (sarà) nello stagno ardente di fuoco e zolfo,
che è la seconda morte ».

Nella sezione dei giudizi, dopo quello di Babilonia che è quello illustrato più a lungo, seguono anzitutto il giudizio delle due Bestie, che si scontrano a battaglia

con il cavaliere del cavallo bianco o *Logos* di Dio (Ap 19,11-21), e poi il giudizio sul Drago, che viene divorato da un fuoco sceso dal cielo mentre tiene sotto assedio l'accampamento dei santi e la città amata (20,7-10), non senza essere stato prima nel carcere dell'abisso per i mille anni del regno del Cristo (20,1-6). Vinta e giudicata la triade, vengono infine giudicati Morte e Inferi, con tutti i morti, sepolti e insepolti, che rispettivamente gli Inferi e il mare detenevano (20,11-15).

Estranea al tema della sezione, si aggiunge poi la visione della catabasi dal cielo della nuova Gerusalemme (Ap 21,1-8). Insieme con gli analoghi testi di 12,6 (per la fuga della Donna nel deserto) e di 16,19 (per la distruzione di Babilonia), è questo un ultimo doppione di anticipazione. Con esso l'autore dell'Apocalisse mette il lettore per l'ultima volta in anticipo sui fatti, conducendolo questa volta sulle soglie dell'*eschaton*.

[19,11-16] Secondo Ap 18 Babilonia è bruciata nell'incendio e non vi è detto chi l'abbia vinta e incendiata. Qui fa la sua apparizione invece colui che vincerà due dei protagonisti della triade. Il luogo della sua apparizione è il cielo aperto: non si comprende bene che cosa « cielo aperto » voglia dire, e allora la nostra fantasia è tentata di immaginare un cielo nuvoloso con un varco di luce. Nell'apertura del cielo comunque Giovanni di Patmos vede un cavallo bianco, e del suo cavaliere riferisce i molti nomi: « Fedele e Verace » (v. 11), « *Logos* di Dio » (v. 13), « Re dei re e signore dei signori » (v. 16), a cui si aggiunge un nome misterioso che nessuno conosce se non lui soltanto (v. 12). Con due di quei nomi è chiamato (*kaloumenos*, v. 11; *keklētai*, v. 16), e due invece sono scritti: come le statue degli eroi o atleti antichi, uno di questi due egli lo reca scritto sul femore[1] (v. 16), mentre dell'altro non è detto dove sia scritto. Ipotizzando però una mancata concordanza tra *echōn* (maschile singolare) e *diadēmata* (neutro plurale)[2], quel nome potrebbe essere inciso sui diademi, così che sarebbe fornito di complemento l'unico *onoma gegrammenon* dell'Apocalisse che altrimenti ne sarebbe mancante[3]. L'ipotesi permette di tra-

[1] Cfr., ad esempio, al museo archeologico di Siracusa l'epigrafe sinistrorsa che il *kouros* sepolcrale di marmo rinvenuto nell'area di Megara Iblea (metà del secolo VI a.C.) reca sulla gamba destra: « Somrotidas figlio di Mandrokles ». Cfr. poi E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 156; D. Aune (*Revelation 17 - 22* [WBC 52C], Thomas Nelson, Nashville 1998, p. 1062), che cita Pausania (*Descrizione della Grecia* 5,27,12: « Un distico è scritto sul suo *mēros* »).

[2] Gli ulteriori casi di *echōn* maschile singolare non concordato nell'Apocalisse sono 8: cfr., ad esempio, Ap 4,7 (« Il quarto Vivente [*zōon*, neutro] avente [*echōn*, maschile] ... »), e vedi poi Ap 4,8; 5,6; 9,14; 10,1-2; 14,14; 17,3; 21,14. Sull'*echōn* incongruente in Apocalisse, cfr. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* 136[5].

[3] Quel complemento (e cioè il complemento di luogo, grammaticale o logico, su cui il nome è scritto) nell'Apocalisse non manca mai nelle altre 16 volte in cui si incontra un nome *scritto*: in Ap 19,16, ad esempio, il nome dello stesso cavaliere è scritto sul femore, in Ap 13,1 la Bestia ha un nome di bestemmia sulle sue sette teste, in Ap 17,5 Babilonia reca scritto il « nome-mistero » sulla fronte, in Ap 13,16 e *passim* il numero della Bestia è sulla mano o sulla fronte degli adoratori della sua statua e, ancora, sulla fronte è il nome (e il sigillo) di Dio e dell'Agnello dei 144.000 in Ap 14,1. Non basta, perché a questi testi vanno aggiunti otto testi brachilogici, che parlano ugualmente di un nome scritto, ma mancano o del *gegrammenon* o di *onoma*/*onomata*. Così, ad esempio, in Ap 3,5 il Cristo promette che non cancellerà il nome (che è scritto) sul libro della vita, e in Ap 20,12 i morti sono giudicati in base a ciò che (opere, non *onoma*/*onomata*) è scritto nei libri.

durre: « Sul capo reca molti diademi con (*echōn* al posto di *echonta*) scritto un nome che nessuno conosce se non lui soltanto ».

Anche per questo cavaliere Giovanni tesse un canto di descrizione (vv. 12-16) ma è evidente che vuole parlare dei suoi attributi e descrivere il suo modo di agire già con i nomi. « *Logos* di Dio » lo presenta come parola divina, non considerata in assoluto come fa il quarto vangelo (*ho Logos*, con articolo e senza genitivo), ma in quanto si inserisce nella storia umana dove la parola « di Dio » ha bisogno di essere distinta dalle parole degli uomini. Nel corso di quella storia poi il « *Logos* di Dio » è « Fedele » al Dio da cui proviene e, dunque, è « Verace » e veritiero. Per la verità che annunzia e da cui non può deflettere, egli combatte con la spada della sua parola contro le genti, per vincerne la menzogna e per poi governarle con scettro ferreo, e cioè con mano ferma e inflessibile. Combattendo e giudicando con giustizia alla testa di eserciti che montano anch'essi cavalli bianchi, egli conquista i molti diademi che lo dicono sovrano di molti regni o « re dei re e signore dei signori ». I quattro nomi espliciti dicono di lui dunque tutta la traiettoria della parola divina che parte da Dio e, attraversandola attivamente, conduce la storia sotto la signoria della verità. Invece il nome che nessuno conosce, se non lui soltanto, deve circondare la sua immagine di mistero e insinuare che egli è altro, e che è molto più di quello che di lui viene detto.

I dettagli del cavaliere descritti nel canto di descrizione completano la teologia dei nomi aggiungendo soprattutto le note del giudice e del combattente. Gli occhi che appaiono come vampa di fuoco sono lo sguardo che indaga (occhio) e bruciando purifica (fuoco), i diademi sul capo dicono le sue molte vittorie, e la veste schizzata[4] di sangue dice la sua molteplice battaglia. Il canto di descrizione poi è esteso al cavallo che il cavaliere cavalca e agli eserciti di cui il cavaliere è alla testa. I cavalli dell'uno e degli altri sono bianchi, e il bianco è colore certamente positivo così come per i capelli del « simile a figlio d'uomo » (Ap 1,14), per il sasso dato al vincitore (2,17), per la veste della ricompensa escatologica (3,5; 6,11; 7,9, eccetera), o per il trono del giudice (20,11). Le vesti dei cavalieri sono vesti di bisso anch'esso bianco e purissimo, come splendente e puro è quello della sposa dell'Agnello (19,8). Le vesti di bisso, che in tutta la visione del cavaliere potrebbero sembrare di secondaria importanza e trascurabili, di essa sono invece la chiave interpretativa perché dicono che tutta la battaglia del cavaliere e dei suoi eserciti è da interpretare in chiave etica (sono le vesti di chi è puro e incontaminato), e

[4] Le molte varianti della tradizione manoscritta circa il participio, qui tradotto con « schizzata », sono riconducibili a due: la veste è sprizzata di sangue (*errantismenon*, *rherantismenon*, *perirerantismenon* da *rhantizō* « aspergo »; *erramenon*, *rherammenon*, *perirerammenon* da *rhainō*, « spruzzo ») o è stata immersa nel sangue (*bebammenon*, da *baptō* « lavo immergendo »). Anche se si trova negli importanti codici Alessandrino, maiuscolo 046, minuscolo 1, *bebammenon*, « immersa », è *lectio difficilior*, a meno che non sia teologizzante. La versione proposta « schizzata » si basa: 1) sull'antichità di testimoni come la Vetus Latina e Ippolito (detto) di Roma; 2) sull'ampia diffusione geografica (Italia, Egitto, Africa bizacena e cartaginese, mondo bizantino); 3) sul fatto che il correttore del codice Sinaitico ha messo *rhainō* (e non *baptō*) trovando *rhantizō*; 4) per la probabilità interna, perché in battaglia si resta schizzati di sangue; 5) e infine per il parallelo di Is 63,1-6, cui qui l'autore dell'Apocalisse si ispira (« Il loro sangue è sprizzato sulle mie vesti »).

non in chiave guerresca (nessuno va al fronte vestito di bisso), così che con tutta la visione Giovanni di Patmos invita alla coerenza etica, non all'intolleranza.

Nella medesima prospettiva è da intendere l'immagine del torchio dell'ira di Dio (cfr. Ap 14,20 e relativo commento), pigiato dallo stesso cavaliere, il quale d'improvviso diventa dunque vendemmiatore. Tutta la scena è derivata da Is 63 dove Dio fa strage degli edomiti che avevano dato man forte ai babilonesi nella distruzione di Gerusalemme (Sal 137,7). Anche lì il guerriero diventa vendemmiatore che pigia il tino con ira (v. 3), si macchia le vesti del sangue dei nemici (vv. 1.2.3) e fa scorrere il loro sangue per terra (v. 6). L'immagine è particolarmente dura e urtante, ma l'esigenza etica di cui è espressione restituisce al godimento del lettore la sua smagliante bellezza letteraria.

[vv. **17-18**] I versetti sgradevoli non sono affatto finiti e anzi raggiungono il loro apice in quelli del banchetto delle carni nemiche cui sono invitati gli uccelli carnivori. Poiché gli uccelli volano nel mezzo del cielo *(en mesouranēmati)*, l'invito viene loro da un angelo che per trovarsi in posizione superiore si trova nel sole *(en tǭ hēlių̄)*: Giovanni pensa sempre in termini superlativi. Dio prepara dunque ai rapaci un ricco festino con la vittoria da lui conseguita sui nemici. La lista dei vinti le cui carni sono offerte in macabro pasto è aperta dai re e dai comandanti e prosegue con i potenti o forti, i quali sono probabilmente il grosso dell'esercito, e con la cavalleria che è nominata in quarta posizione. Poi riassuntivamente l'angelo invita a mangiare le carni di tutti, ed esprime quella totalità con due coppie di termini antitetici (liberi e schiavi, piccoli e grandi), passando insensibilmente dall'immagine di esercito a quella di popolo. È l'esercito o, se si vuole, la società che è sotto l'influsso della Bestia (v. 19) e della sua idolatria (v. 20).

Per il convito dei rapaci, l'autore dell'Apocalisse si ispira a Ez 39,17-20 e, come sempre, rielabora e supera di gran lunga la sua fonte. Omette l'estensione dell'invito alle bestie feroci, lasciando tutta la scena ai soli volatili che pare di vedere mentre planano verso la preda, e omette la metafora delle carni come carni sacrificali, lasciando all'immagine del campo di battaglia disseminato di cadaveri tutta la sua crudezza. Evita poi il settuplice futuro « mangerete... berrete... vi sazierete », mettendo al centro dell'invito l'idea del banchetto, orrida ma letterariamente splendida, più che le singole e meccaniche azioni del convitato che a tavola si toglie la fame[5].

[vv. **19-21**] La descrizione della battaglia decisiva è cominciata con la presentazione del cavaliere bianco e dei suoi eserciti, e l'invito al banchetto di Dio presuppone poi la vittoria di quello schieramento. In ritardo, quando la sconfitta dello schieramento opposto è già cosa certa, il v. 19 fa di esso la presentazione. Nell'altra parte belligerante figurano la Bestia (non il falso profeta, per ora; ma cfr. il v. 20), i

[5] Oltre che a Ez 39, D. Aune (*Revelation 17 - 22*, p. 1063) rimanda al banchetto di vittoria celebrato dagli dèi dopo la battaglia di cui parla l'*Enuma eliš* 6,69-94, citando Zc 9,15 (banchetto di vittoria con il sangue di nemici sconfitti). S. van Tilborg (*The Danger at Midday: Death Threats in the Apocalypse*, in *Biblica* 85 [2004] 13), senza negare il rimando a Ez 39, rimanda al *carnarium*, il luogo dove si davano in pasto a rapaci e cani i cadaveri di chi soccombeva nei giochi gladiatorii. D.J. MacLeod (*The Second « Last Thing »: The Defeat of Antichrist [Rev 19,17-21]*, in *BS* 156 [1999] 325-335) ambienta erroneamente a Harmagedōn la sconfitta delle due Bestie e il pasto dei rapaci.

re della terra e i loro eserciti radunati in armi contro il cavaliere. La formula « i re della terra e i loro eserciti radunati per dare battaglia » è vicina a quella di Ap 16,14 (« a radunare i re di tutta l'ecumene per la battaglia »), mentre il contesto è più vicino a 17,16 dove è detto che la Bestia e i dieci re (senza menzione del falso profeta) combatteranno autonomamente dal Drago. Lo schieramento sembra dunque mobile come le sabbie del deserto: in 16,13 gli alleati sono tre (il Drago, la Bestia, il falso profeta), in 17,16 il combattente è unico (la Bestia), in 19,19 sono due (la Bestia, il falso profeta), perché il Drago correrà da solo verso la sua finale sconfitta (20,7-10). Sono differenze di modesta rilevanza dal punto di vista narrativo, ma l'interesse è letterario, dal momento che mostrano Giovanni di Patmos all'opera nel mettere le sue immagini in metamorfosi. La fluidità dell'armata dei cobelligeranti deve lasciare nel lettore l'impressione di un'accozzaglia destinata al fallimento.

La battaglia, che è da identificare con il *polemos* del grande giorno di Dio *pantokratōr* di Ap 16,14 o, meglio, con una parte di esso (cfr. appunto 20,7-10) è una battaglia senza storia perché si risolve velocemente nella cattura delle due Bestie, senza che però sia spesa una sola parola per dire come a essa si giunge. La cattura anche del falso profeta è pretesto per rievocare sia l'idolatria della prima Bestia, da lui promossa anche ricorrendo a segni prodigiosi come dice Ap 13,13-15, sia le vittime di quella propaganda definita ancora una volta come inganno.

Dopo la cattura, giunge il castigo delle due Bestie e dei loro eserciti. Sorprendentemente però la fine delle due Bestie da una parte e dei loro eserciti dall'altra si differenziano. Le due Bestie vengono gettate viventi *(zōntes)* nello stagno di fuoco (v. 20) e zolfo[6], mentre le loro milizie vengono uccise *(apektanthēsan)* dalla spada del cavaliere (v. 21): sono le loro carni che in quel modo divengono pasto degli uccelli. La differenziazione è importante, perché sembra inquadrarsi nella complessa escatologia dell'Apocalisse dove c'è una seconda morte (Ap 20,6.14; 21,8) e una prima risurrezione (20,5.6) che inducono a presupporre una prima morte e una seconda risurrezione (mai affermate esplicitamente). In particolare, poiché in 20,14 lo stagno di fuoco e zolfo sarà definito nel modo più chiaro possibile come seconda morte (« Questa è la morte seconda: lo stagno di fuoco »), quella seconda morte viene dunque data alle due Bestie in 19,20, mentre l'uccisione dei loro eserciti potrebbe equivalere alla « prima morte », presupposta in 20,4-6[7]. Il discorso si complicherà nei versetti seguenti che introdurranno il millennio in questo già complicato quadro della cronologia escatologica giovannea.

[20,1-3] La fine della triade di Ap 16,13 è cominciata con lo sprofondamento delle due Bestie nella seconda morte, ma sarà completa solo con la fine anche del Drago, del quale si ripetono qui tutti i titoli negativi di 12,9 (vedi commento). Ora è la volta sua.

[6] Nell'espressione, che ricorrerà altre 5 volte, D.A. Bertrand (*L'étang de feu et de souffre*, in *RHPhR* 79 [1999] 91-99) vede un rimando non solo alla Sodoma di Gn 19,24 ma, insieme, alla *limnē* che nella mitologia greca era termine tecnico per indicare il luogo dei morti. Il rimando al mondo greco ancor più che a quello biblico è giusto: basti pensare alla *limnē* del mito escatologico di Platone, *Fedone* 106D-115A.

[7] Vedi qui il commento ad Ap 2,11 e 20,4-6, pp. 112 e 344-345.

Giovanni vede un angelo discendere dal cielo con la chiave dell'abisso (Ap 20,1). In 9,1-2 era un astro ad aprire con una chiave, non l'abisso ma la sua voragine *(ēnoixen to phrear tēs abyssou)*. Le due espressioni sono con ogni probabilità equivalenti, anche se in Ap 9 dall'abisso emerge il flagello delle cavallette con cui Dio colpisce i non servi, mentre qui esso è il carcere infernale appropriato per il Drago. Poiché in aggiunta dall'abisso sale la Bestia dalle sette teste e dai dieci corni (11,7; 17,8), esso nell'Apocalisse si configura come il regno tenebroso del male, mai però sottratto al potere di Dio che può piegare gli emissari dell'abisso al raggiungimento dei propri scopi.

Con significativa facilità l'angelo proveniente dal mondo di Dio e forte della potenza divina afferra il Drago, lo lega e lo precipita nell'abisso chiudendone l'entrata e sigillandola sopra di lui (vv. 2-3). Della carcerazione del Drago a opera dell'angelo, e in definitiva a opera di Dio, sono detti il tempo e lo scopo. Il tempo è quello famoso dei mille anni e lo scopo è quello di impedire al Drago di condurre fuori strada le genti[8]. Il millennio è dunque un tempo libero dall'influsso di satana anche se, come viene detto con insistenza, dopo i mille anni la carcerazione finirà, essendo necessario che il Drago torni a essere libero *(dei lythēnai auton)* per un piccolo tempo *(mikron chronon)*[9]. L'incarceramento del Drago è comunque solo la parte negativa del millennio: la controparte positiva è il regno del Cristo e dei suoi (vv. 4-6).

[vv. 4-6] La traduzione del v. 4 non è agevole per almeno quattro difficoltà: anzitutto, a motivo del soggetto implicito del verbo plurale *ekathisan*, poi a motivo dell'espressione *krima edothē autois* che di per sé potrebbe essere tradotta sia attivamente che passivamente: « Fu dato a loro di giudicare », oppure: « Fu emesso un giudizio su di essi ». Queste prime due difficoltà sono forse collegate: i troni sono presumibilmente troni da cui regnare e giudicare, e il potere di giudicare dovrebbe essere dato a coloro che si sono seduti sui troni. Da qui la traduzione: « A chi si sedette sui troni fu dato il potere di giudicare »[10]. La terza difficoltà è quella del nominativo *hoitines*, il quale è senza verbo, oppure deve essere letto come accusativo *(houstinas)* dipendente dall'iniziale *vidi*. Nel primo caso è da sottintendere « c'erano / c'erano anche », ma ne risulterebbe un'affermazione troppo banale per la prosa di Giovanni di Patmos sempre carica di sensi forti. La soluzione migliore resta

[8] Sul termine *ethnē* (genti) insiste soprattutto Agostino di Ippona nell'interpretazione del regno millenario che è stata la più influente dei due millenni cristiani: l'Apocalisse non parla dei singoli (che di fatto restano sempre esposti alle insidie del diavolo), ma delle genti che hanno costituito la Chiesa, dice Agostino di Ippona. Prima il diavolo le traeva in errore, ora non più, perché Dio le ha sottratte al potere delle tenebre e le ha trasferite nel regno del Figlio, o regno millenario. Agostino di Ippona colloca l'inizio del millennio non alla pasqua del Cristo, come spesso si dice, ma nel tempo in cui la Chiesa ha cominciato a diffondersi « oltre la Giudea fra le nazioni » (« Praeter Iudaeam terram in nationes alias atque alias »; *La città di Dio* 20,7,3).

[9] Sul millennio e sul millenarismo, cfr. qui i cenni di storia dell'esegesi da Papia a oggi nella *Sezione introduttiva. Profilo storico-letterario*, pp. 16-17 e 19-20, e in G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, pp. 273-277.

[10] P. Prigent (*L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 438) fa notare che non si fa parola né di chi poi viene giudicato, né del verdetto, né della sanzione e aggiunge: « Les commentateurs répondent, avec raison, que juger dans l'AT est souvent synonyme de trôner, régner ».

quella dell'*hoitines* come sgrammaticatura, che nell'Apocalisse sarebbe dopotutto una fra le tante. Da qui la traduzione: « E vidi... quanti non avevano adorato... »[11].

Una ulteriore difficoltà riguarda la successione delle azioni: secondo il testo, la prima azione è quella del giudicare, la seconda e la terza sono quelle del (ri)vivere per la prima risurrezione e quella del regnare *(kai ezēsan kai ebasileusan)*, mentre l'ultima è quella dell'esercitare il sacerdozio *(kai esontai hiereis)*. Se il soggetto delle quattro azioni fosse sempre lo stesso, bisognerebbe che l'ordine delle prime due azioni fosse inverso perché, prima di sedersi sui troni del giudizio, bisogna risorgere. Senza ricorrere alla spiegazione dell'*hysteron-proteron*[12] è meglio allora ritenere che soggetto del giudizio non siano i protagonisti del millennio, ma qualche membro della corte divina. Si potrebbe pensare, ad esempio, che i ventiquattro Vegliardi (ma l'identificazione è solo esemplificativa) giudichino tutti i protagonisti della storia di cui sono rappresentanti presso il trono di Dio[13], destinando i fedeli alla risurrezione e al regno millenario insieme con il Cristo, e lasciando gli adoratori della Bestia nella morte *(ouch ezēsan)*. Anche la scena di Dn 7, cui l'autore dell'Apocalisse qui si ispira (cfr. il binomio giudizio-troni[14]), orienta a pensare che i giudicanti siano metastorici più che intrastorici.

Quanto ai protagonisti del millennio, invece, essi sono anzitutto gli uccisi con la scure *(tōn pepelekismenōn)*[15] per la testimonianza da loro resa a Gesù e a motivo della parola di Dio. In secondo luogo, sono coloro che non adorarono la Bestia né la sua statua, né accettarono il suo marchio sulla fronte o sulla mano. È da pensare che la fedeltà di questi ultimi sia stata piena ma senza necessariamente giungere al versamento del sangue, perché di loro non è detto che hanno testimoniato fino alla morte (cfr. invece, ad esempio, Ap 2,10 e 12,11, *achri thanatou*). I protagonisti del regno millenario sembrano dunque costituiti di due categorie: fra l'altro, anche la grammatica distingue le *psychas tōn pepelekismenōn* (all'accusativo) dagli *hoitines* (al nominativo). È eccessiva l'opinione di R.H. Charles, per il quale l'Apocalisse chiedeva un martirio generalizzato di tutti i cristiani, ed è meglio ritenere che con il Cristo regnino non solo i *martyres* ma anche i *confessores*, come si dirà nel linguaggio cristiano posteriore[16]. Gli uni e gli altri sono protagoni-

[11] Allo stesso modo integrano e traducono, ad esempio, U.B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 331 (« Und [ich sah] die Seelen »), e P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 435 (« Et [je vis] les âmes »), il quale commenta: « Sans doute notre auteur a-t-il oublié le mouvement de sa phrase et poursuit-il son énumération comme s'il s'agissait de sujets » (*Ibid.*, p. 438).

[12] Per D. Aune (*Revelation 17 - 22*, p. 1084), qui vi è uno *hysteron-proteron* dovuto alla tendenza di Giovanni di Patmos di dire dove i suoi protagonisti si trovano prima di descriverli.

[13] Vedi qui il commento ad Ap 4,4, pp. 138-139.

[14] « Troni » è al plurale anche in Dn 7,9, nonostante che per il giudizio vi si segga il solo « Antico dei giorni » *(thronoi etethēsan kai palaios hēmerōn ekathēto)*. Fra l'altro, il giudizio divino di Dn 7 consiste nel sottrarre la sovranità a una nazione per trasferirla a un'altra: qui allora, in seguito al giudizio divino, il dominio che prima era esercitato dalla Bestia e dai suoi adepti passerebbe ai seguaci del Cristo.

[15] Sul *pelekys* vedi qui la *Sezione introduttiva. Profilo storico-letterario*, p. 29.

[16] Allo stesso modo di R.H. Charles intende E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 159 (« Mehrere Klassen von Gläubigen zu unterscheiden, ist kein Grund vorhanden »). Per G.K. Beale (*The Book of Revelation*, p. 999), invece, si tratta di coloro che sono stati fedeli fino alla morte: « Whether or not by martyrdom ».

sti sia della risurrezione *(kai ezēsan)*, sia del regno millenario *(kai ebasileusan)* (v. 4), sia del sacerdozio per Dio e per il Cristo (v. 6), mentre protagonisti negativi del millennio sono gli adoratori della Bestia. A essi si riferisce il v. 5 che parla dei « rimanenti *(hoi loipoi)* fra i morti ». Non rivivendo, essi non partecipano all'oasi felice e santa che si instaura attorno al Cristo, re di pace e di giustizia, ma restano negli inferi (interpretazione cronologica del millennio) o nel regno tenebroso dell'idolatria e dell'iniquità, senza beneficiare dei beni salvifici (interpretazione agostiniana del millennio)[17]. Vale forse la pena di notare che per i persecutori di una volta non si fa cenno ad alcuna forma di castigo o vendetta da parte di Dio né, come voleva Ireneo di Lione, di dominio su di essi da parte degli antichi oppressi, ora vincitori: si dice semplicemente che « non rivissero », e cioè che non parteciparono alla prima risurrezione.

Il lungo v. 6 è dedicato a illustrare la natura del regno millenario che corrisponde alla prima risurrezione o, come sarebbe più preciso dire, corrisponde al mondo che con essa avrà inizio. Di fronte alla consolante notizia della prima risurrezione Giovanni di Patmos prorompe in una beatitudine con la quale proclama beato e santo chi ha parte a essa: sarà beato perché sfugge al potere della seconda morte, e sarà santo perché nel regno sarà sacerdote di Dio e del Cristo. Il testo della beatitudine aggiunge dunque il tema del sacerdozio come componente del regno che altrimenti consiste nel vivere da liberi e da vincitori.

Nel testo del millennio ricorrono le espressioni *anastasis hē prōtē* (Ap 20,5.6) e *thanatos ho deuteros* (v. 6; ma cfr. Ap 2,11; 20,14 e 21,8). Nelle due formule gli aggettivi ordinali *prōtos* e *deuteros* implicano una *seconda* risurrezione e una *prima* morte, delle quali però non si fa parola.

Queste quattro scadenze[18] apocalittiche si possono caratterizzare così:

– Quella chiamata « seconda morte » è la più facile da tradurre in termini nostri, perché il testo stesso dell'Apocalisse la dice equivalente a « lo stagno di zolfo, ardente nel fuoco » in cui vengono precipitate vive le due Bestie, e poi il Drago, Morte e quanti non sono scritti nel libro della vita (20,14; 21,8): nel linguaggio cristiano tradizionale si parlerebbe di inferno.

[17] Per uno *status quaestionis* sui tentativi di spiegare i mille anni in senso non millenaristico, cfr. G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, pp. 277-280. Oltre alla bibliografia citata in P. Prigent (*L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 425, nota 1), sul millennio, cfr. G. Rochais, *Le règne des mille ans et la seconde mort: origines et sens (Ap 19,11 - 20,6)*, in *NRTh* 103 (1981) 831-856; G. Aranda Pérez, *Los mil años en el libro de los Jubileos y Ap 20,1-10*, in *EstB* 57 (1999) 39-60; B. Hort, *Millénarisme ou amillénarisme. Regarde contemporain sur un conflit traditionnel*, in *RTL* 31 (2000) 33-42.

[18] Sulla (prima e) seconda morte, cfr. M.G. Kline, *The First Resurrection*, in *WTJ* 37 (1975) 366 e 371 (« The first resurrection in not a bodily resurrection », « Just as the resurrection of the unjust is paradoxically identified as "the second death", so the death of the Christian is paradoxically identified as "the first resurrection" »); A. Gangemi, *La morte seconda (Ap 2,11)*, in *RivBib* 24 (1976) 3-11 (L'Apocalisse congiunge « [lago di] fuoco » e « morte seconda » che erano espressioni separate nella letteratura giudaica); M. McNamara, *The Second Death and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, in *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Analecta Biblica 27A), Biblical Institute Press, Rome 1978, pp. 117-125 (antecedenti nei *Targumim* del linguaggio dell'Apocalisse), C. Doglio, *Prima e seconda morte nell'Apocalisse*, in *PSV* 32 (1995) 219-242 (con rimando ai passi paralleli nella letteratura giudaica extrabiblica, su cui cfr. H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, pp. 827-830; 830-831).

– Dal testo del millennio si può ricavare, poi, che la « prima morte » è la morte fisica[19]. Vi è detto, infatti, che risorgono con la prima risurrezione i decapitati e i non adoratori della Bestia (v. 4), ma non gli altri morti *(hoi loipoi tōn nekrōn)*. Poiché di questi tre tipi umani certamente i decapitati sono morti di morte fisica (e non di morte spirituale avendo essi reso testimonianza al Cristo fino al versamento del sangue), devono essere morti di morte fisica anche gli altri morti, *hoi loipoi tōn nekrōn*.

– La « seconda risurrezione », poi, è con ogni probabilità il destino uguale e contrario allo stagno di zolfo o « morte seconda », e quindi dovrebbe essere la beatitudine della Gerusalemme nuova.

– La « prima risurrezione » è da Giovanni esplicitamente equiparata all'evento del regno millenario (20,5) ed è la difficoltà per eccellenza dell'Apocalisse, come è risaputo. Per capire che cosa sia la prima risurrezione, bisogna dunque capire che cosa è il millennio e il tempo in cui consiste.

Quanto ai tempi del millennio, il numero degli anni è forse da mettere in relazione con il Sal 90,4 (cfr. 2Pt 3,8): « Ai tuoi occhi, mille anni sono come il giorno di ieri che è passato, come un turno di veglia nella notte ». Mille anni sono dunque per Dio la durata di un giorno e, quindi, la misura dei tempi divini, così che nel giorno di Dio regna il Cristo e con lui chi gli è stato fedele. Quanto ai luoghi, il regno millenario non è mai localmente ambientato, ed è per questo che, se dai millenaristi è stato inteso ed è inteso come regno del Cristo sulla terra e nella storia, a volte ora lo si intende invece come regno celeste, nel cielo[20]. Più probabilmente però tutte queste sottilizzazioni erano estranee a Giovanni: basti pensare che in Ap 20-21 la Gerusalemme escatologica discende dal cielo, così che nell'escatologia il cielo dovrebbe essere vuoto, o almeno senza rilevanza.

Per un tentativo di interpretazione del regno millenario, si può anzitutto ricavare qualcosa dall'identità dei due gruppi che ne sono protagonisti (Ap 20,4-5), a partire dalle interpretazioni di *pepelekysmenoi* di Ap 20,4 e di *hē gē* di 13,14 date in questo commentario: gli uccisi con la scure *(pelekys)* dei magistrati romani (v. 4) dovrebbero essere coloro del cui sangue Babilonia-Roma è ebbra (17,6) e il cui sangue in essa fu trovato (18,24), mentre coloro che « non adorarono la Bestia né la sua statua » (Ap 20,5) dovrebbero essere i cristiani di Asia, la regione (*hē gē*, non *holē hē gē*) in cui il falso profeta organizza il culto della statua della Bestia-dal-mare[21]. Il regno millenario sarebbe presentato dunque come

[19] Nell'Apocalisse il vocabolario della morte (*thanatos*, *nekros*, *apothneskō*, *sphazō*, *haima ekcheō*, eccetera) ha comunque anche altri valori. Talvolta è una morte metaforica, e cioè morte spirituale (Ap 3,1.2), oppure ancora è la Morte personificata *(ho Thanatos)*, come in Ap 6,8, dove è distinta da *thanatos* come morte fisica, come in Ap 20,13, in cui è di nuovo distinta dalla morte fisica essendo distinta dalla morte di sepolti e insepolti, e come in Ap 20,14, in cui è distinta da « morte seconda » in cui è precipitata.

[20] Così M. Gourgues, *The Thousand-Year Reign (Rev 20,1-6): Terrestrial or Celestial?*, in *CBQ* 47 (1985) 676-681 (l'imprigionamento del Drago avviene in terra ma la beatitudine dei martiri è in cielo); e C.H. Giblin, *The Millennium (Rev 20,4-6) as Heaven*, in *NTS* 45 (1999) 553-570 (nell'Apocalisse vi è una escatologia orizzontale, quella che concluderà la storia, ma vi è anche una escatologia verticale, secondo cui per i fedeli c'è già ora ricompensa nel loro stato *post mortem*).

[21] Per gli uccisi con la scure, vedi *Sezione introduttiva. Profilo storico-letterario*, p. 29, e per « la terra » vedi *Excursus 8. Geografia politica di Ap 13 e identità delle due Bestie*, pp. 267-268.

ricompensa per i cristiani di un tempo (il tempo di Giovanni) e di regioni (Babilonia-Roma, l'Asia Minore) nient'affatto universali: non sarebbero presi in considerazione, ad esempio, i santi della storia anticotestamentaria, né i martiri cristiani non mandati a morte da magistrati romani. In altre parole, il regno millenario è una metafora creata da Giovanni per consolare e per esortare alla fedeltà i suoi interlocutori, così che per l'interprete i mille anni non possono essere una categoria cosmica o un'epoca della storia universale.

In secondo luogo, come si è visto nel commento ad Ap 11,1-13 (pp. 227-229), i sincronismi e le periodizzazioni di quei versetti permettono di spiegare il millennio alla maniera di Agostino di Ippona, per il quale esso andava dal primo annunzio evangelico alla parusia. Se in Ap 11 i sincronismi chiedono al lettore di infrangere gli scompartimenti chiusi della vicenda dei due testimoni e di sovrapporre i periodi della loro azione e immunità con i periodi di azione degli avversari nei quali essi non sono affatto intoccabili[22], la stessa operazione va fatta qui, in presenza di analoghe periodizzazioni, per la vicenda del Drago e degli adoratori della Bestia, e per i tempi del ristabilimento della giustizia da parte di Dio.

I tempi del Drago da non tenere distinti ma da fondere sono o sarebbero:

– il periodo della sua attività e pericolosità nei confronti del popolo cristiano (Ap 12,17-18; 16,13);

– quello dell'immobilizzazione nel millennio (20,2-7);

– e poi quello della sua ultima attività (20,8-9a), prima che giunga la sua fine (20,9b-10).

Se questi tempi sono da sovrapporre come quelli dei due testimoni di Ap 11, allora in ogni epoca della Chiesa il Drago sarebbe sia pericolosamente attivo, sia fortunatamente immobilizzato. Giovanni dovrebbe presentare come simultanee le due verità che riguardano il Drago, ma preferisce ambientarle in due tempi separati per esortare più efficacemente: parlando del tempo della pericolosità rafforza l'esortazione a tenere in tutti i modi le distanze, mentre parlando del tempo dell'impotenza (impotenza dovuta alla vittoria del Cristo e dei martiri) rafforza l'appello a schierarsi al loro fianco o a restare a essi fedeli.

I tempi dell'analoga artificiale periodizzazione circa il ristabilimento della giustizia da parte di Dio sono o sarebbero:

– il tempo in cui gli abitanti della terra versano impunemente il sangue dei discepoli di Gesù (cfr. il grido dei martiri che chiedono vendetta in Ap 6,9-10);

– il tempo della pressione di Dio su idolatri e persecutori perché si convertano dalle loro opere e diano gloria a Dio, senza che ci sia ancora ristabilimento della giustizia a favore degli uccisi (Ap 8-16);

– poi il millennio o «prima risurrezione» nel quale è resa giustizia ai fedeli «mentre gli altri morti» non risorgono (20,1-6).

Poi verranno l'azione delle forze divine contro il Drago riemerso dall'abisso (Ap 20,7-10) e il giudizio in cui ognuno è giudicato secondo le sue opere (20,12.13) con l'esito della seconda morte o stagno di fuoco e zolfo per chi non è nel libro del

[22] Vedi *Excursus 5. Ap 11 e la particolare lingua narrativa giovannea*, pp. 228-229.

la vita (20,15), in particolare per gli ammiratori della Bestia (17,8; cfr. la variante testuale di 13,8).

Anche questi periodi chiusi, monocordi nel male o nel bene, aspettano dunque di essere scompaginati e fusi nella stessa vicenda storica, fatta contemporaneamente di persecuzione, di sofferenza innocente, di amore del peccatore che viene spinto alla conversione, di simultanea severità verso il peccato, e di ricompensa di vita o di morte. Come in Ap 11 il tempo dell'immunità dei due testimoni e quello della loro vulnerabilità vengono separati, ma il lettore deve fondere i due tempi e con essi anche intoccabilità e vulnerabilità, così il lettore deve interpretare il tempo della pericolosità del Drago come simultaneo a quello della sua immobilizzazione, e il tempo della giustizia mancata come simultaneo al tempo del ristabilimento della giustizia. Con le sue periodizzazioni Giovanni di Patmos è così in grado di mettere insieme gli opposti e di fare la quadratura del cerchio.

Il peso esercitato nella storia dal testo del millennio è stato grande nel bene e nel male[23]. Da una parte ha dato luogo a strumentalizzazioni come quelle libertine di Cerinto e a miraggi come quelli dei montanisti. Dall'altra ha però ispirato e tenute vive speranze e utopie evangeliche, dando respiro alla storia umana che di esse ha sempre bisogno.

[vv. 7-10] La fine del regno millenario è messa in conto già ai vv. 3 e 5, ma nel v. 7 è descritta. È un tempo da temere per le due imprese cui il Drago, sciolto dal suo carcere, si dedicherà con accanimento. Anzitutto, si dedicherà a conquistare con l'inganno le genti delle quattro parti del mondo. Il loro sterminato numero è detto con l'iperbole biblica dell'arena del mare e la loro barbarie con i nomi di «Gog e Magog», tratti liberamente da Ez 38,2. Il profeta Ezechiele dedica due capitoli (Ez 38-39) a Gog, principe barbaro, della regione settentrionale di Magog, inserendo quei due capitoli tra la promessa della rinascita d'Israele, contenuta nella visione delle ossa aride (Ez 37), e la lunga descrizione del nuovo tempio e della nuova Gerusalemme (Ez 40-48). Sono anch'essi capitoli di consolazione, perché annunziano bensì l'invasione del paese d'Israele ma annunziano poi anche l'annientamento dell'invasore, che sarà colpito da spada, peste, sangue, grandine, zolfo e soprattutto fuoco (Ez 38,21-23). Come al solito, anche qui la citazione di Giovanni di Patmos è molto libera: in Ez 38-39 Gog e Magog non sono due popoli perché sono un re e rispettivamente il suo territorio (Ez 38,2 e 39,6), e perché Gog agisce su ordine di Dio («Sii a mia disposizione», Ez 38,7), non su istigazione di qualche avversario. La citazione nel suo complesso è comunque quanto mai indicata per dare l'idea dell'ultimo assalto nemico, prima della rigenerazione escatologica.

Il tema dell'inganno, che non era presente in Ez 38, nell'Apocalisse caratterizza costantemente il Drago. Definito come «colui che inganna l'ecumene intera» nella sua prima comparsa (Ap 12,9), il Drago conduce dapprima una campagna d'inganno attraverso le due Bestie (13,14; 19,20) e poi, rimasto solo, se ne va in prima persona a ingannare le genti *(exeleusetai planēsai ta ethnē)*. L'inganno è tut-

to volto alla seconda impresa, la guerra *(eis ton polemon)* o, meglio, l'ultimo atto del *polemos* del grande giorno di Dio *pantokratōr* (16,14). È così che con Gog e Magog[24], l'armata innumerevole radunata dai quattro venti (vv. 7-9a), il Drago compie una marcia di avvicinamento *(anebēsan epi to platos tēs gēs)* e poi assedia l'accampamento di cui è avversario implacabile (v. 9). Coloro che subiscono l'attacco del Drago e dei suoi eserciti sono descritti con le qualifiche di «santi» e di «accampamento» schierato in ordine di battaglia *(parembolē tōn hagiōn)* e, infine, come oggetti dell'amore, evidentemente di Dio («la città diletta *[ēgapemenē]*»).

Poi, un po' improvvisamente, Giovanni di Patmos dà notizia dell'esito finale, dimostrando poco interesse per le azioni di guerra: «Un fuoco scese dal cielo[25] e li [= gli eserciti] consumò. Il diavolo fu gettato nello stagno di fuoco e zolfo...» (vv. 9b-10). Il fuoco è tratto da Ez 38,22 e 39,6, mentre la distinzione tra gli eserciti (che sono colpiti con la morte) e il Drago (che invece è gettato vivente nello stagno di fuoco e zolfo) ripropone la singolare dottrina escatologica della seconda morte per il Drago, senza coinvolgere esplicitamente nella stessa sorte i suoi eserciti («un fuoco dal cielo... li consumò»). Allo stesso modo Giovanni aveva distinto la sorte delle due Bestie da quella delle loro armate in 19,20-21 (vedi commento). Sembra poi che il Drago sia precipitato nello stagno di fuoco o «morte seconda» senza essere sottoposto alla «morte prima», come già le due Bestie, di cui è detto esplicitamente che vi furono gettate vive (*zōntes*, Ap 19,20). Si ripropone così l'enigma delle due morti e due risurrezioni del calendario apocalittico giovanneo.

Anche qui non mancano incongruenze terminologiche e nei tempi verbali. La successione del verbo *exerchomai* in Ap 20,8 e di *anabainō* nel v. 9 infatti dovrebbe essere invertita: il Drago infatti esce (*exeleusetai*, ma sarebbe più indicato «salirà») dal carcere dell'abisso verso la terra, e poi con i suoi eserciti sale da essa (*anebēsan*, ma sarebbe più indicato «se ne andarono»), per essere attivo nella stessa terra. Quanto ai tempi, la narrazione comincia con due futuri *(lythēsetai, exeleusetai)* e continua con cinque aoristi (*anebēsan*, *ekykleusan*, *katebē*, *katephagen*, *eblēthē*) così che, qui più che mai, gli aoristi sono aoristi divini o di anticipazione che dicono la certezza della vittoria di Dio[26].

[vv. **11-15**] L'ultimo giudizio è condotto dal sovrano in trono ed è il giudizio di Morte e Ade (Ap 20,11-15). È un giudizio che si distingue dai quattro precedenti sotto molti aspetti. In primo luogo, è diversa la scenografia: le scenografie prece-

[24] Su Gog e Magog nell'AT, in particolare in Ez 38-39 (nella formula «Gog della terra di Magog») e nelle liste genealogiche di Gn 10 e di 1Cr 5, e poi nella letteratura intertestamentaria, qumranica, talmudica e islamica, cfr. H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, pp. 831-840, e A. Vivian, *Gog e Magog nella tradizione biblica, ebraica e cristiana*, in *RivBib* 25 (1977) 389-421 (bibliografia alle note 19-21). In ogni caso, Ap 20,8 dipende da Ez 38-39, come riconosce K.G. Kuhn (*Gōg kai Magōg*, in GLNT, vol. II, p. 731), che scrive: «Il nome e tutta la visione [di Ap 20] derivano dalla profezia di Ez 38-39».

[25] *Ek tou ouranou* (variante testuale che si trova nel codice Alessandrino, in alcuni minuscoli, in Ticonio, Agostino di Ippona, Primasio di Hadrumetum, Andrea di Cesarea, eccetera) è variante più affidabile di *ek tou theou*, attestata soltanto nel minuscolo 94, e delle conflazioni «dal cielo, da Dio», «da Dio, dal cielo».

[26] Vedi qui il commento ad Ap 14,8, p. 281.

denti erano caratterizzate da elementi guerreschi, quali gli eserciti, la spada, l'assedio, l'incendio, il sangue e i cadaveri dei nemici, mentre qui la scenografia è quella propriamente forense. Compaiono infatti:

– il trono giudiziale, bianco probabilmente per dire la giustizia e l'imparzialità del giudizio,

– il giudice che su di esso si insedia,

– i libri su cui sono registrate le opere in base alle quali si farà il giudizio,

– il libro della vita con i nomi di quelli che saranno giudicati degni della vita,

– coloro che devono essere sottoposti a giudizio, i morti,

– lo svolgimento giudiziale di cui parla il verbo *ekrithēsan*, che ricorre 2 volte (Ap 20,12 e 13),

– e infine la sanzione (vv. 12 e 14-15).

In secondo luogo, sono diversi coloro che sono giudicati: non sono combattenti, né sono nemici vinti sul campo di battaglia, perché non sono neanche esseri viventi. Sono i morti: i morti nella loro totalità, espressa prima con il binomio antitetico «grandi-piccoli» e poi attraverso gli ambiti cosmici che li restituiscono (il mare, gli inferi). In terzo luogo poi, è diverso il quadro generale che non è più storico come nei precedenti giudizi, ma cosmico, perché dal cospetto del giudice scompaiono terra e cielo (v. 11), e perché il mare e il regno dei morti restituiscono tutti i loro morti (v. 13). Il fatto è che i precedenti giudizi erano da intendere nel senso di castigo finale per chi non aveva voluto accogliere l'invito alla conversione, mentre questo è il giudizio della tradizione sinottica, aperto a un esito sia positivo che negativo per chi è, e rispettivamente per chi non è, nel libro della vita.

Questo testo fu meditato da Michelangelo Buonarroti a cui, oramai sessantenne, fu richiesto da Clemente VII (settembre del 1534) e poi da Paolo III (1535) di dipingere nella Sistina il giudizio universale: egli infatti ha rappresentato in mano agli angeli del giudizio non un libro solo (come diceva il *Dies irae: liber scriptus proferetur*), ma due libri (come dice Ap 20,12): uno piccolo, quello della vita, e quello grande delle opere (invece *biblia* al plurale in 20,12), come gli dettava il suo pessimismo antropologico.

A ben guardare, questo quarto giudizio è la somma di due. Per una prima parte è il giudizio sinottico e giovanneo, che in base alle opere dei giudicati avrà esito positivo o negativo. Per l'altra parte è invece paolino perché è il giudizio di quello che Paolo chiama «l'ultimo nemico», e cioè Morte e il suo triste regno. È per questo che nella serie dei giudizi di Ap 17-20 questo rappresenta il vertice: perché è il giudizio di *Thanatos*, dell'ineluttabile legge di Morte. Comune a tutto il NT, l'affermazione circa la vittoria sulla morte è di una importanza antropologica senza pari, ma l'autore dell'Apocalisse non le dà espressione con la solita ricchezza ed efficacia di immagini, pur collocandola al vertice di una *gradatio*. Egli certamente sentiva l'importanza dell'affermazione, tanto è vero che fin dal principio presenta il Cristo come colui che detiene le chiavi del regno di *Thanatos* (Ap 1,18), ma qui l'ha svolta in tono minore, probabilmente perché il contesto chiedeva altre sottolineature. Fra l'altro, poi qui Morte non è vinta dalla risurrezione del Cristo come nel resto del NT, ed è messa in una serie che non le conviene perché Babilonia, le Bestie e il Drago sono entità storiche, non cosmiche, e come tali

avrebbero potuto non comparire sulla scena della storia umana. Invece la morte è ineludibile, come il nascere e il diventare adulti o vecchi, come il bene e il male, come il giorno e la notte. Teologo della vittoria sulla morte è dunque Paolo, più che Giovanni di Patmos.

Infine, mentre dal punto di vista narrativo questi versetti sono di minor valore perché si presentano come un centone di tratti tradizionali del giudizio, il loro ruolo nell'economia dell'Apocalisse è importante. Senza l'apertura alla prospettiva cosmica ottenuta con la vittoria su Morte, le visioni escatologiche di Ap 21-22 figurerebbero come conclusione della sola vicenda delle due Bestie e della loro idolatria o, al massimo, della vicenda del Drago che di esse si serve nella sua lotta contro il popolo messianico. Anche se al centro dell'attenzione nell'Apocalisse sono il culto idolatrico della Bestia e la sua persecuzione dei santi, tuttavia l'autore non si lega alla battaglia delle sue Chiese e universalizza la sua finale con una prospettiva sia di giudizio universale (20,11-15), sia poi di palingenesi cosmica (21,1 - 22,5). Con ciò, evidentemente, è tutta l'Apocalisse giovannea che è universalizzata.

[21,1-4] Prima dell'apparizione del secondo angelo ostensore e della seconda ostensione, c'è un ulteriore testo (Ap 21,1-8) che non è testo di giudizio: in esso Giovanni contempla il cielo nuovo e la nuova terra e la catabasi dal cielo della nuova Gerusalemme. Una voce proveniente dal trono proclama la comunanza di tenda di Dio con gli uomini e la sua opera escatologica con parole che richiamano il terzo quadro del sesto sigillo (7,9-17) e preludono alla sezione della nuova Gerusalemme (cfr. 21,6b con 22,1) e dell'esclusione da essa degli indegni (cfr. 21,8 con 21,27 e 22,15).

D'altra parte, a motivo del ruolo strutturante delle due ostensioni di Babilonia e poi della Gerusalemme nuova, e cioè dal momento che l'ostensione della nuova Gerusalemme segna l'inizio della nuova sezione (Ap 21,9 come 17,1)[27], non è possibile mettere insieme questo testo con quanto segue. È così che ci si trova davanti al paradosso per cui la prima catabasi della nuova Gerusalemme è omogenea con la sezione seguente, più che non con quella in cui si trova. La conclusione inevitabile è che siamo ancora una volta di fronte a un'anticipazione: come 12,6 anticipava la fuga della Donna nel deserto del v. 14, e come la settima coppa anticipava il giudizio di Babilonia, così all'interno della sezione del giudizio d'ira una prima discesa della nuova Gerusalemme (21,1-8) anticipa la seconda catabasi (21,9 - 22,5) che, ben più particolareggiata e ampia, riempirà di sé la sezione successiva. Se non si ammette questa anticipazione che di tutte è la più evidente, ci si trova di fronte alla difficoltà di dover spiegare come mai Giovanni sia testimone due volte della discesa dal cielo, evidentemente unica, della Gerusalemme nuova[28]. Anche

[27] C.H. Giblin, *Structural and Thematic Correlations in the Theology of Revelation 16 - 22*, in *Biblica* 55 (1974) 487-504.

[28] Una spiegazione in base alla molteplicità delle fonti è stata data dai *Literarkritiker* di fine secolo XIX (ad esempio, D. Völter, F. Spitta, J. Weiss) ed è sostenuta da R.H. Charles (*A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, vol. II, pp. 151-153), che spiega la duplice di-

alla conclusione del libro, dunque, l'autore non rinunzia a imprimere al suo racconto quel dinamismo per cui il lettore, prima che un episodio sia finito, è già introdotto spiritualmente in quello che ancora deve venire.

Ap 20,11 diceva che, davanti al giudice, la terra e il cielo *(he gē kai ho ouranos)* erano fuggiti e che non c'era più posto per loro: qui l'autore ripete l'affermazione aggiungendo che anche il mare è precipitato nel nulla. Prima però dice di aver veduto il cielo nuovo e la terra nuova (v. 1) dove, in ordine inverso, il cielo, la *pars nobilior*, è in prima posizione e la terra in seconda *(ouranon kainon kai gēn kainēn)*. Il trinomio terra-cielo-mare deve esprimere dunque il mondo vecchio, mentre il binomio cielo-terra deve esprimere il mondo nuovo che nasce dopo il giudizio dei protagonisti della storia e dopo il giudizio cosmico di Morte e del suo regno: è il mondo nuovo che già i profeti avevano vaticinato (Is 65,17 e 66,22; e 2Pt 3,13 nel NT). La visione del mondo nuovo fa poi da scenario alla comparsa della nuova Gerusalemme e alla sua discesa dal cielo, da Dio. A meno che la città non sia l'equivalente del cielo nuovo e della terra nuova, visti da Giovanni al posto del primo cielo e della prima terra: lo farebbe pensare il fatto che nella nuova Gerusalemme Dio abiterà con gli uomini, con le dodici tribù dell'AT e del NT (Ap 21,13.14) e con i popoli (vv. 3.24.26), e dal momento che al di fuori di essa non sembra esserci altro luogo se non lo stagno della seconda morte (v. 8).

La visione della catabasi della nuova Gerusalemme viene interpretata e illustrata da una voce le cui parole sono un centone di immagini tratte soprattutto dall'esodo e dai profeti. La voce presenta la Gerusalemme nuova come la tenda di Dio, che richiama alla mente la tenda della Presenza di Es 25,8-22 e 36,8-34. In quella tenda Dio abiterà insieme con gli uomini, così come, ad esempio, già prometteva Ez 37,27 e 48,35. La distanza tra l'uno e gli altri è espressa e superata per mezzo della formula del patto: « Io sarò il loro dio », frequente nei profeti (cfr. Ger 24,7; Ez 11,20; Zc 8,8). Mentre un'alleanza è stretta fra pari, il patto può avere invece *partners* diversi, ad esempio un grande sovrano e i suoi vassalli: secondo Ap 21,3, Dio sarà dunque il grande sovrano degli uomini, ed essi saranno i suoi protetti.

La formula anticotestamentaria del patto è qui però essa stessa rielaborata in due modi. Anzitutto, è arricchita con quella dell'Emmanuele, « Dio-con-noi », ripresa probabilmente da Is 7,14 come in Mt 1,23b e, in secondo luogo, è variata con il plurale *laoi* (« essi saranno i miei popoli »). A dire il vero nella tradizione manoscritta è attestata anche la variante con il singolare *laos*, e tuttavia il plurale si raccomanda come *lectio probabilior*, non solo perché attestato dai codici più antichi e più attendibili, ma anche perché il singolare *laos* è evidente assimilazione alla formula anticotestamentaria, soprattutto a Ez 37,27, da cui è presa[29]. Giovan-

scesa a partire dalla maldestra combinazione di due fonti, una delle quali parlava della Gerusalemme celeste e l'altra della Gerusalemme del millennio; e da H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 262. L'ipotesi è improponibile perché il tenore delle parole nelle due descrizioni rivela un'unica mano e perché Ap 7,9-17 contiene il vocabolario e le immagini delle due pretese fonti, e cioè sia di Ap 21,1-8 che di Ap 21,9 - 22,5. Per uno *status quaestionis*, cfr. G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, pp. 304-306.

[29] Il plurale *laoi* si trova nei maiuscoli Sinaitico, Alessandrino, 046, e poi nei minuscoli 1, 94, eccetera; cfr. anche Ireneo di Lione e Andrea di Cesarea in parte. Sotto l'influsso della formulazione

ni di Patmos non pensa dunque alla fusione e all'annullamento delle molte etnie in un unico popolo di Dio, ma invece riconosce a ognuna di esse una identità distinta e perdurante fin dentro al mondo escatologico.

Il v. 4 contiene le ultime parole della voce, ed elenca in dettaglio i benefici che verranno ai popoli dal loro abitare nella tenda di Dio e dal patto con lui. Riprendendo Is 25,8 (cfr. anche Is 35,10, e 65,19), la voce annunzia che Dio asciugherà ogni lacrima e che non ci saranno più morte, lutto, lamento o travaglio. Tutto si chiude poi richiamando le affermazioni iniziali della visione secondo cui le cose vecchie sono passate[30]. Conoscendo per amara e quotidiana esperienza il lutto e il travaglio, ogni lettore si rinfranca qui all'udire la promessa del mondo nuovo in cui il Dio del patto porrà fine al pianto e alle cause stesse del pianto.

[**vv. 5-8**] Dopo le parole della voce celeste del v. 3, i vv. 5-8 riferiscono le parole di colui che siede sul trono, e cioè di Dio, il quale fa altrimenti udire la sua parola solo in Ap 1,8. Per D. Hellholm, questi versetti sono il testo voluto da Giovanni come il più autorevole, il più impegnato e impegnativo di tutta la sua apocalisse, perché è il più *embedded* (« inalveato ») dal punto di vista della comunicazione, sia sul piano semantico sia su quello pragmatico[31].

Le parole di Dio sono ritmate da tre formule di introduzione del discorso diretto, la prima e l'ultima all'aoristo (*kai eipen*, v. 5a e v. 6) e la seconda al presente (*kai legei*, v. 5b).

Le prime ripetono, in modo lapidario e quanto mai efficace, che sta nascendo il mondo nuovo (v. 5a). La fede biblica nel Dio creatore dell'universo è riaffermata e portata al suo vertice: dopotutto gli apocalittici dicevano che Dio non

anticotestamentaria al singolare hanno eliminato quel plurale il codice maiuscolo Porfiriano, l'aggiunta posteriore al maiuscolo 051, i minuscoli 205, 209, 1006, eccetera. Più antica è la testimonianza di alcuni manoscritti della Vetus Latina, della Vulgata, delle versioni Copta, Armena, Etiopica e poi la testimonianza di Ambrogio di Milano, Agostino di Ippona, Primasio di Hadrumetum, Andrea di Ceseárea di Cappadocia (in parte). Apringio di Pax Iulia, Beato di Liébana. Sono dunque le versioni che per prime probabilmente hanno rettificato l'audace innovazione ecclesiologica di Giovanni di Patmos. Anche l'aggiunta « il loro Dio » a « Dio sarà con loro » dello stico seguente (aggiunta che è nel codice Alessandrino, in numerosi minuscoli, versioni e scrittori antichi) tenta di restituire la formula: « Io sarò il loro Dio » della tradizione anticotestamentaria.

[30] La variante testuale della prima mano del codice Sinaitico, diligentemente emendata da un correttore, non ha alcuna rilevanza per l'interpretazione, ma parla della stanchezza di chi lavorava negli *scriptoria* dell'antichità a volte per lunghissime ore: invece di « perché le cose di prima *(ta prōta)* sono passate », lo stanco copista ha scritto « perché le pecore *(ta probata)* sono passate ».

[31] D. Hellholm, *The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John*, in *Semeia* 36 (1986) 43-46. Per D. Hellholm, il livello più superficiale è quello dei messaggi indirizzati ai cristiani in generale (come Ap 1,1-3 e 22,18-19). Più profondo è il livello dei messaggi inviati ancora senza mediazioni alle sette Chiese, nella vita delle quali Giovanni di Patmos era evidentemente coinvolto più da vicino (come Ap 1,4). Al terzo livello di *embedment* sono i messaggi messi in bocca a mediatori celesti e abilmente indirizzati ai lettori attraverso il destinatario fittizio che è Giovanni stesso (come Ap 1-3). Quarto livello di inalveamento è quello del messaggio rivolto a Giovanni di Patmos attraverso il simbolo del rotolo celeste, il cui contenuto per D. Hellholm giunge fino ad Ap 22,5. Al quinto livello sono i messaggi rivolti a Giovanni da Gesù o da altri mediatori celesti all'interno del rotolo di Ap 6,1 - 22,5. E, infine, al più profondo e più impegnativo dei livelli, è appunto il messaggio di Ap 21,5-8, rivolto a Giovanni, ancora all'interno del rotolo celeste, ma da Dio stesso quale supremo sovrano. Di Ap 21,5-8, D. Hellholm, ad esempio, scrive: « This constitutes the summary of the Apocalypse of John from the lips of the Supreme Divinity on the throne » (*Ibid.* 46).

ha creato uno ma due mondi (*4Esdra* 7,50) e che, mentre «il mondo (presente) è tutto posto nel maligno» (1Gv 5,19), nei nuovi cieli e nella nuova terra di cui siamo in attesa «avrà stabile dimora la giustizia» (2Pt 3,11-13). Con ciò Giovanni di Patmos vuol distogliere il lettore delle Chiese d'Asia dalla tentazione di attribuire invece alla Bestia, come fanno i suoi seguaci, la costituzione di una nuova società.

Le seconde parole contengono un imperativo dato a Giovanni di scrivere: *Grapson!* («Scrivi!», v. 5b). L'*hoti* che segue può essere inteso e tradotto in due modi diversi: «Scrivi!, perché...», oppure: «Scrivi che...!». Se si intende l'*hoti* come causale, allora l'enfasi è sul comando di scrivere perché le parole udite da Giovanni non possono non essere registrate e trasmesse. Se invece si intende l'*hoti* come dichiarativo (così qui è stato tradotto), Giovanni deve mettere per iscritto su comando di Dio che quelle parole sono parole assolutamente degne di fede, e allora le profezie di Giovanni sono autenticate e canonizzate dall'autorità stessa di Dio, e le Chiese d'Asia non potranno non accoglierle[32].

Le ultime e più lunghe parole di Dio iniziano con un perfetto di adempimento: *Gegonan!* («Sono compiute!», v. 6). Lo stesso perfetto, ma al singolare *(Gegonen!)*, era in Ap 16,17. La differenza non è affatto trascurabile perché il singolare dichiara compiuto o di imminente compimento un singolo episodio, mentre il plurale richiama con ogni probabilità il *panta* di 21,5, là dove Dio dichiarava che fa nuove tutte le cose. Come si vede, sia le parole con cui Giovanni di Patmos riferisce le sue visioni, sia le parole che ode da qualche voce o dalla stessa voce di Dio... tutto in Ap 21 parla della palingenesi e del mondo nuovo che da essa sta nascendo. Anche le parole che seguono *Gegonan!* dicono la stessa cosa, ma dalla prospettiva di Dio rigeneratore dell'universo, perché Dio si definisce «alfa e omega, principio e fine». Poi la voce di Dio completa in chiave positiva l'elencazione dei beni del mondo nuovo che la voce precedente aveva cominciato in chiave negativa (non più lacrime, lutto, eccetera), con la promessa all'assetato che potrà estinguere la sua sete alla sorgente dell'acqua di vita. La promessa si collega all'indietro a 7,17b e in avanti con 22,1 e 22,17c: testi che sanno parlare di escatologia come non fa alcun altro nel NT, e non solo nel NT. Ad esempio, quel «beva gratuitamente *(dōrean)*», storicamente non del tutto fedele perché non risulta che in condizioni normali nell'antichità si pagasse l'acqua per dissetarsi[33], dice in modo indimenticabile la liberalità senza limiti di Dio nel mondo finale.

Il discorso divino si conclude con l'alternativa tra il vincitore da una parte, il quale ricorda il vincitore dei messaggi di Ap 2-3 e, dall'altra, le sette categorie di peccatori, riassunte poi nell'espressione «chiunque è dedito alla menzogna».

[32] L'imperativo rende queste parole molto più forti delle analoghe che si trovano in Ap 19,9b e in 22,6, che, fra l'altro, sono pronunziate da angeli e non da Dio stesso.

[33] L'acqua a pagamento di Lam 5,4 è dovuta alla situazione di estrema penuria che segue alla guerra e alla distruzione di una città, e per Orazio è nelle città della Puglia, ricche di non più di una brocca d'acqua, che l'acqua si vende, pur essendo il più comune degli elementi (*Satire* 1,5,88-91: *venit vilissima rerum / hic aqua*).

Il primo sarà erede dei doni escatologici e nella tenda di Dio sarà figlio. Quello cioè che prima era detto con la formula del patto in termini di popolo, anzi di popoli, ora è ripetuto (« Io sarò il suo Dio ») ma variato con la formula dell'adozione (« E lui mi sarà figlio »), già indirizzata a Salomone in quanto edificatore del tempio secondo 2Sam 7,14 (cfr. 1Cr 22,10 e Sal 2,7). La sorte invece dei sette gruppi della menzogna, vissuta nella non fede *(apistois, eidōlolatrais)* e nella trasgressione dei comandamenti *(phoneusin, pornois)*, sarà la seconda morte dello stagno di fuoco. In ordine all'esortazione costantemente perseguita da Giovanni, il versetto di minaccia (Ap 21,8) è importante, dal momento che conclude il discorso di Dio e dal momento che in altra forma ed estensione ne riproporranno il contenuto anche 21,27 (con due categorie in comune: « Non entrerà in essa... chiunque opera abominio e menzogna ») e 22,15 (con cinque categorie in comune: « Fuori!... chi pratica la magia, i fornicatori, gli omicidi, gli idolatri e chiunque ama e pratica... la menzogna »).

L'esortazione giovannea ha due modulazioni, una suadente e una – come qui – aspra, e il suo repertorio stilistico è inesauribile.

I testi degli ultimi tre giudizi (Ap 19,11 - 21,8) non sono da annoverare fra le creazioni assolute di Giovanni di Patmos, soprattutto là dove parlano delle varie sconfitte e dei castighi escatologici, se si prescinde dal bellissimo ma orrido e urtante banchetto delle carni dei nemici offerto ai rapaci. Le immagini più felici sono quelle positive. L'immagine del millennio: un'oasi di bene e di pace nel mezzo del tumulto infinito della storia. L'immagine del cavaliere « bianco » con i suoi nomi, il suo mantello macchiato di sangue, la sua spada, il suo scettro ferreo, e il tino in cui pigia implacabile il vino dell'ira di Dio. Poi l'immagine del trono bianco del giudice cosmico e i libri delle opere e della vita. E infine il cielo nuovo e la terra nuova, e la tenda di Dio che su tutto campeggia e tutti ospita, là dove le cose vecchie sono passate e dove si è al riparo da lacrime e lutti.

Che le sconfitte e i castighi siano detti in modo più scialbo e più ripetitivo (cfr. il triplice « e fu[rono] gettato/i nello stagno di fuoco e zolfo ») può piacere alla sensibilità moderna dominata dallo spirito di tolleranza, e può piacere che dunque Giovanni sia più efficace nel prospettare la speranza più che la vendetta. In ogni caso però si pone qui una domanda di fondo, una di quelle che non hanno epoca e che già Origene sollevò e risolse con l'affermazione dell'apocatastasi universale. Per Origene, cioè, Dio salverà tutti e comunque: « La conclusione di tutto sarà nella cosiddetta *apokatastasis* così che nessuno sarà lasciato nello stato di inimicizia, perché si avveri il detto "È necessario che egli regni fino a che ponga i nemici sotto i suoi piedi" »[34]. Secondo Origene, insomma, « tutti, anche i dannati e i demoni, dopo secoli di espiazione, sarebbero riammessi all'amplesso di Dio, con conseguente cessazione dell'inferno che perciò non sarebbe eterno »[35]. Ma quella del-

[34] Origene, *Commenti sul Vangelo di Giovanni* 1,16,91; PG 14,49.

[35] Definizione di *apocatastasi* tratta da una enciclopedia popolare. Il termine ricorre 32 volte nelle opere di Origene.

l'apocatastasi è una delle affermazioni di Origene che la grande Chiesa non ha fatto sua. In altre parole: il male è male, e con esso non ci può essere alcun patteggiamento se non scellerato. Ne va di mezzo ogni sana antropologia, perché l'essere umano è fatto per il bene.

Giovanni di Patmos anzi, con l'inedito schema delle due morti e delle due risurrezioni, pone una gerarchia, sia nell'esito finale positivo delle opere dell'uomo e di Dio, sia in quello negativo. Ma non al servizio di una concezione manichea dell'*eschaton*. Nell'escatologia giovannea infatti domina su tutto il rinnovamento di ogni cosa *(panta)* a opera di Dio, e domina la sua tenda dove non c'è lacrima, grido o lutto.

I POPOLI NELLA GERUSALEMME NUOVA

Ap 21,9 - 22,5

Ostensione di Gerusalemme, la sposa

21 [9]E venne uno dei sette angeli che hanno le sette coppe, colme dei sette ultimi flagelli, e mi parlò dicendo: « Vieni, ti mostrerò la sposa, la donna dell'Agnello ». [10]E mi condusse in spirito su di un monte alto e sublime e mi mostrò la città santa, Gerusalemme, che discende dal cielo, da Dio, [11]circonfusa della gloria di Dio. Il suo splendore (è) come (quello di) preziosissima pietra, come pietra di diaspro cristallino. [12](La città) ha mura grandi e sublimi, ha dodici porte e, sopra le porte, dodici angeli e l'iscrizione di nomi che sono [i nomi] delle dodici tribù dei figli d'Israele: [13]a Oriente tre porte, a Settentrione tre porte, a Meridione tre porte, e tre porte a Occidente. [14]Le mura della città hanno poi dodici fondamenti, e su di essi (i) dodici nomi dei dodici apostoli dell'Agnello.

[15]E colui che mi parlava aveva una canna mensoria d'oro per misurare la città, le sue porte e le sue mura. [16]La città è quadrilatera e la lunghezza (è) come la larghezza. Con la canna (l'angelo) prese a misurare la città (la quale risultò) di 12.000 stadi: la ( ) lunghezza, la larghezza e l'altezza sono uguali. [17](Quanto a) misura d'uomo, che è poi misura d'angelo, le mura risultarono di 144.000 cubiti. [18]La struttura portante delle ( ) mura (era) di diaspro e la città (era) oro puro, simile a limpido vetro. [19]I fondamenti delle mura della città (erano) di ogni pietra preziosa: il primo fondamento (era) (di) diaspro, il secondo (di) zaffiro, il terzo (di) calcedonio, il quarto (di) smeraldo, [20]il quinto (di) sardonice, il sesto (di) sardio, il settimo (di) crisolito, l'ottavo (di) berillo, il nono (di) topazio, il decimo (di) crisopraso, l'undicesimo (di) giacinto, e il dodicesimo (di) ametista. [21a]E le dodici porte (erano) dodici perle: ognuna delle porte era (fatta) di una sola perla!

[21b]La piazza della città (era) d'oro, puro come vetro trasparente. [22]In essa non vidi alcun santuario: il Signore Iddio, il Pantokratōr

è infatti il suo santuario, e l'Agnello. [23]La città non ha bisogno che sole e luna le diano luce: la gloria di Dio infatti la illuminò e la sua lampada (è) l'Agnello. [24]Alla sua luce cammineranno le genti e i re della terra portano in essa la propria gloria: – [25]di giorno le sue porte non saranno mai chiuse, infatti la notte là non c'è – [26]vi porteranno la gloria e l'onore delle genti. [27]In essa non entrerà nulla di contaminato, né chi opera abominio e menzogna, ma solamente coloro che sono registrati nel libro della vita dell'Agnello.

22 [1](L'angelo) mi mostrò poi (il) fiume d'acqua di vita che, limpido come cristallo, usciva dal trono di Dio e dell'Agnello. [2]Tra la ( ) piazza e il fiume, ai due lati (verdeggia) l'albero di vita che dà dodici raccolti portando il suo frutto ogni mese, e le foglie dell'albero sono medicamentose per le genti. [3]E non ci sarà più maledizione di sorta. Nella (città) si eleverà il trono di Dio – e dell'Agnello –, e i suoi servi lo serviranno [4]e contempleranno il suo volto e sulla loro fronte (sarà sempre) il suo nome. [5]Notte più non esisterà, e non hanno bisogno di luce di lampada né di luce di sole, perché il Signore Iddio rifulgerà sopra di loro. Ed (essi) regneranno per i secoli dei secoli.

Parte seconda (C). Ciclo dell'intervento giudiziale-escatologico di Dio (17,1 - 22,5). - *Prima sezione: giudizio positivo.* L'Apocalisse va verso la sua conclusione. Dopo che uno degli angeli delle coppe ha mostrato a Giovanni Babilonia, dapprima come procace prostituta e poi come città consumata dall'incendio (Ap 17,1-18; 18,1 - 19,4), un secondo angelo delle coppe mostra ora allo stesso Giovanni la sposa dell'Agnello, la Gerusalemme nuova che discende dal cielo (21,9 - 22,5). La prima ostensione, come si è visto, è il primo in una serie di quattro giudizi, mentre la seconda è la visione culminante di tutta l'Apocalisse e la sua radiosa conclusione. Da qui il donatista Ticonio e il suo ammiratore Agostino di Ippona hanno tratto ispirazione per contrapporre le due città, la *civitas diaboli* e la *civitas Dei.*

Il testo va probabilmente suddiviso a partire dalle quattro formule introduttive, che hanno come soggetto tre volte l'angelo (Ap 21,10.15; 22,1), e una volta (21,22), la terza, Giovanni di Patmos:

– « E l'angelo mi mostrò la città santa, Gerusalemme, che discende dal cielo, da Dio »;

– « E colui che mi parlava aveva una canna mensoria d'oro per misurare la città, le sue porte e le sue mura »;

– « In essa non vidi alcun santuario perché ... »;

– « L'angelo mi mostrò poi il fiume d'acqua di vita ».

A ben osservare poi i quattro testi che ne risultano sono da leggere due a due, dal momento che il primo e il secondo (vv. 10-14 e vv. 15-21a) descrivono la città dall'esterno (la cinta muraria, le misure perfette di essa e della città, la preziosità

dei suoi fondamenti e delle sue porte), mentre il terzo e il quarto (vv. 21b-27 e 22,1-5) conducono all'interno di essa e nella beatitudine che vi si vive (la piazza, il tempio, gli ammessi e gli esclusi, il fiume e l'albero di vita, il trono, e i servi di Dio che regneranno nei secoli).

[21,9-11] Anche l'angelo che mostra a Giovanni la nuova Gerusalemme è un angelo delle coppe, come quello che gli ha mostrato il giudizio di Babilonia: il collegamento all'indietro, esplicito e preciso, con i flagelli che si abbattono sul regno della Bestia («Le sette coppe, colme dei sette ultimi flagelli»)[1] dice che l'intervento di Dio contro Babilonia e la catabasi della nuova Gerusalemme fanno parte di una stessa strategia. In altre parole, Giovanni vuole sottrarre i suoi lettori all'influsso della Bestia anche facendo brillare ai loro occhi lo splendore dell'escatologia e scrivendo per loro la pagina più ardita di tutto il suo libro, pagina che non ha l'eguale in tutto il NT.

L'angelo promette a Giovanni di Patmos di mostrargli la sposa o donna dell'Agnello. L'immagine della sposa, ripresa da Ap 19,7-8, è però subito trasformata nell'immagine di Gerusalemme mediante una brusca metamorfosi, analoga a quella di Ap 17-18 per la prostituta-Babilonia. In Ap 17-18 l'immagine muliebre della meretrice era sinonimo di corruzione, e l'immagine della città-capitale era sinonimo di potere politico e militare: qui l'immagine muliebre della sposa è sinonimo di amore e di desiderio di dilettare lo sposo con le opere buone (cfr. 19,8), mentre l'immagine della città discendente dal cielo è sinonimo di perfezione, di splendore e di beatitudine. Tutto questo Giovanni lo vede «in spirito», e cioè mentre è posseduto dallo spirito profetico, perché – direbbe Paolo – solo lo Spirito di Dio conosce e comprende le cose di Dio (1Cor 2,11). Il luogo in cui l'angelo trasferisce Giovanni in vista dell'ostensione è un monte *mega kai hypsēlon*. La traduzione più spontanea dei due aggettivi è «grande e alto», ma a Giovanni interessa qui non la grandezza del massiccio montuoso bensì la sua elevatezza («alto e sublime»), perché per essere in grado di vedere la visione bisogna elevarsi il più possibile, e lasciare il vecchio mondo ai propri piedi.

Un tratto degno di nota in questi capitoli conclusivi dell'Apocalisse è la loro escatologia «discendente». Per il resto del NT, in linea ascensionale, il Cristo si è assiso alla destra di Dio nei cieli (Ef 1,20; Eb 8,1, eccetera) e coinvolge noi nella stessa gloria celeste (Ef 2,6, eccetera): nei cieli è la nostra speranza (Col 1,5), la nostra eredità (1Pt 1,4), la nostra patria (Fil 3,20) e la nostra ricompensa (Mt 5,12 e Lc 6,23). Per l'Apocalisse, invece, l'escatologia è bensì dono di Dio (*apo tou theou*, Ap 21,2.10), ma discende verso di noi e si insedierà nel mondo e nella storia umana[2]. Tutto questo esige la rigenerazione della terra e delle civiltà in essa

[1] Di per sé *gemontōn* è concordato con *tōn aggelōn* e non con *phialas* ma, come è già stato notato, anche Girolamo traduce: «Angelis habentibus phialas *plenas* ...». La concordanza tra coppe e il participio di *gemō* è invece regolare in Ap 15,7.

[2] La discesa di Gerusalemme dal cielo è frequente negli scritti intertestamentari: cfr. H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, p. 796, in cui si cita *4Esdra* 7,26; 13,36.

fiorite, dovendo essere degne ospiti dell'escatologia. Anche qui si intravede il coinvolgimento « simpatetico » di Giovanni nelle vicende politiche, religiose e sociali del suo tempo e di tutti i tempi, lui che nel NT è il teologo della teologia della storia. Per lui la storia, percorsa trasversalmente da guerra, ingiustizia e morte (6,1-8) ma lavata nel sangue candeggiante del Cristo (7,14; 22,14), diventerà Eden (22,1-2) e paradiso (2,6).

Impaziente di dire la bellezza della nuova Gerusalemme, Giovanni giustappone a *katabainousan* un secondo participio congiunto *(echousan tēn doxan tou theou)* e fa della *doxa* la prima nota della città escatologica. *Doxa* nel greco classico ed ellenistico significa « opinione, buona fama » ma qui, essendo qualcosa che Giovanni vede, essa è la *doxa* che nella versione dei LXX traduce il termine ebraico *kābôd*, « peso, presenza e splendore di Dio ». Il concetto di gloria splendente sembra essere ripreso e variato dal termine *phostēr* che segue e che, come rivela la radice che il termine ha in comune con *phōs*, significa appunto « splendore ». Lo splendore è come di pietra la cui preziosità è espressa con un superlativo *(timiōtatos)*[3] e, in particolare, è come splendore di diaspro a uno stato così puro da avere la trasparenza e lucentezza del cristallo[4]. Fra le pietre preziose, il diaspro era particolarmente ammirato da Giovanni perché lo menziona quattro volte come altrimenti fa solo per le perle, e poi perché lo fa termine di paragone per il massimo di splendore e lucentezza (qui), perché ancora qui lo mette in parallelo con l'oro (v. 18) e come primo nella serie di dodici pietre preziose (v. 19), e soprattutto perché secondo Ap 4,3 il diaspro, insieme con il sardio, è in grado di dare un'idea dell'infinito splendore di Dio.

[vv. **12-14**] Nel primo dei quattro segmenti della descrizione della città (Ap 21,10-14) l'autore parla della cinta muraria « alta e sublime » (v. 12; cfr. v. 10). In tutta la descrizione dell'esterno della città le mura sono evidentemente molto importanti, e di fatto sono menzionate ben 6 volte. D'altra parte, nell'antichità non si poteva immaginare una città senza cinta muraria[5]. Giovanni menziona le porte *(hoi pylōnes)* che si aprono nelle mura, e quelli che egli chiama i fondamenti *(hoi themelioi)*: probabilmente i tratti murari che vanno da porta a porta[6].

La scelta del simbolismo delle porte in riferimento alle tribù d'Israele (v. 12) e dei fondamenti in riferimento agli apostoli (v. 14) non è facile da spiegare. Fra gli interpreti, c'è chi si limita a dire come agli apostoli sia attribuito il compito di essere fondamento anche in Ef 2,20, e chi fa notare come sia riconosciuto valore

[3] Nell'Apocalisse gli aggettivi superlativi sono soltanto due e si tratta sempre del superlativo di *timios*: in Ap 18,12 sono preziosissimi i legni di cui i mercanti intrattengono commercio con Babilonia e qui, in Ap 21,11, è preziosissima la pietra il cui splendore dà un'idea dello splendore della nuova Gerusalemme.

[4] In realtà, il diaspro è una silice opaca, ma per Giovanni di Patmos tutte le pietre della Gerusalemme escatologica sono allo stato purissimo tanto che perfino l'oro è trasparente come vetro (Ap 21,18).

[5] Così, ad esempio, W. Thüsing, *Die Vision des « Neuen Jerusalem » (Apk 21,1 - 22,5) als Verheissung und Gottesverkündigung*, in *TThZ* 77 (1968) 21. Questo è vero nonostante le riflessioni dell'Ateniese interlocutore di Clinia nelle *Leggi* di Platone, secondo cui una città non deve avere mura affinché i cittadini siano stimolati a continua vigilanza (*Ibid.* 779D-888D).

[6] Cfr., ad esempio, P. Prigent (*L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 471), che scrive: « La formulation suppose une enceinte dans la quelle les douze portes délimitent douze portions de mur ».

permanente a tutte e due le epoche storiche. Per altri, infine, l'autore invertirebbe i ruoli provocatoriamente, perché era più logico attribuire alle tribù storiche d'Israele il compito di essere fondamento e agli apostoli quello di essere porte d'ingresso al regno. Certo è che, come sempre, Giovanni fonde insieme l'Israele premessianico e quello messianico in un unico popolo pur non rinunziando mai a distinguerli[7], e di certo egli vuole qui dire che la città escatologica è punto d'arrivo per la storia di tutto il popolo di Dio nelle sue due componenti, quella premessianica delle tribù e quella messianica degli apostoli.

È ugualmente difficile spiegare perché i dodici patriarchi o le loro tribù siano qui rappresentate da un angelo e perché non lo sono i dodici apostoli, quantunque lo siano invece le sette Chiese di Ap 1-3. Non è facile poi capire perché da Ez 48,30-34 l'autore dell'Apocalisse non riprenda né l'ordine in senso orario dei punti cardinali (Nord, Est, Sud, Ovest), né il suggerimento di esplicitare i nomi delle tribù, tre per ognuno dei quattro lati. Le spiegazioni potrebbero essere che forse Giovanni di Patmos vuole includere i quattro punti cardinali tra il sorgere del sole e il suo tramonto (Est, Nord, Sud, Ovest) e che forse riduce lo spazio delle tribù per dare più spazio ai dodici apostoli.

Quello che non può non attirare l'attenzione è il simbolismo numerico del « 12 », ripetuto 3 volte, sia per le porte sia per i fondamenti. Un secondo numero simbolico è il « 4 »: Giovanni dice che le dodici porte si distribuiscono in eguale misura sui lati della città che, come dirà il v. 16, è quadrilatera *(tetragōnos)*: « A Oriente tre porte, a Settentrione tre porte, a Meridione tre porte, e tre porte a Occidente » (v. 13). Fra l'altro, attraverso la combinazione aritmetica del numero « 4 » con il numero « 3 », per moltiplicazione o per somma, si è ricondotti al « 12 ». A motivo del simbolismo del « 12 » quale numero del popolo di Dio, e del simbolismo cosmico del « 4 », la città escatologica è riassunto, esito e meta di tutta la storia e di tutto il creato. È il mondo nuovo, la nuova umanità, e la nuova creazione.

In secondo luogo, bisogna dare significato anche alle operazioni aritmetiche nelle quali Giovanni sembra voler coinvolgere il suo lettore per una lettura creativa mentre gli descrive porte e fondamenti della città. La più evidente è la somma di « 3 + 3 + 3 + 3 porte » per un totale di dodici, ma le dodici porte con i dodici nomi delle dodici tribù e i dodici fondamenti con i dodici nomi dei dodici apostoli danno vita a due equazioni che hanno in comune lo schema: « 12 = 12 =

[7] Vedi qui il commento ad Ap 11,11-13, p. 223. Per il rimando a Ef 2, cfr. J. Comblin, *La liturgie de la nouvelle Jérusalem (Apoc. 21,1 - 22,5)*, in *EThL* 29 (1953) 14; per il riconoscimento delle due tradizioni, cfr. J.A. du Rand, *The Imagery of the Heavenly Jerusalem (Revelation 21,9 - 22,5)*, in *Neotestamentica* 22 (1988) 82 (« It does not dissolve the distinctions between the patriarchs and apostles, but shows that they do not play the same role »); per l'inversione dei ruoli, cfr. D. Georgi, *Die Visionen von himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22*, in G. Lührmann - G. Strecker (edd.), *Kirche. FS G. Bornkamm*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1980, p. 366; per la fusione dei due tempi, cfr. W. Thüsing, *Die Vision des « Neuen Jerusalem » (Apk 21,1 - 22,5) als Verheissung und Gottesverkündigung*, in *TThZ* 77 (1968) 21 (« Die Einheit des atl. und ntl. Gottesvolkes »), e D. Georgi, *Die Visionen von himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22*, in G. Lührmann - G. Strecker (edd.), *Kirche. FS G. Bornkamm*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1980, p. 365 (« Lebendige Gemeinschaft, aus der Vergangenheit wie aus der Zukunft in der Gegenwart hineinreichend »).

12». Il popolo di Dio dunque avrà nella città escatologica la sua dimora perfetta: in essa ogni tribù o ogni Chiesa avrà pieno diritto di cittadinanza perché sul loro numero è basata tutta la sua architettura.

[vv. 15-21a] Come secondo tratto descrittivo della Gerusalemme escatologica viene la sua misurazione. Il v. 15 dice che l'angelo interlocutore di Giovanni aveva una canna mensoria e che suo compito o scopo era quello di misurare la città, le mura e le porte. Di fatto poi l'angelo misura la città (v. 16) e le mura (v. 17) ma non le porte: esse saranno però celebrate per la loro preziosità dopo che sarà stata descritta la straordinaria preziosità dei fondamenti. Lo strumento per la misurazione è esso stesso preziosissimo perché è d'oro (v. 15), e poi perché, anche se misura d'uomo, è pur sempre misura d'angelo (v. 17): in altre parole, anche se espressa con numeri e parole umane perché il lettore possa capire, l'unità di misura è angelica, celeste, escatologica[8]. Le dimensioni della città sono tutte perfette e armoniose: la sua lunghezza e larghezza sono identiche, e la canna mensoria rivela poi che anche l'altezza è uguale[9], risultando ciascuna di 12.000 stadi (vv. 16-17a). A loro volta le mura misurano in altezza (o spessore) 144 braccia o cubiti[10].

[8] L'autore dell'Apocalisse sembra sentire l'insufficienza del linguaggio umano a esprimere il mistero. Fra gli antichi, Berengaudo scrive: « Sancti viri eamdem gloriam possidebunt quam et illi sicut Dominus dicit in evangelio "In resurrectione... erunt sicut angeli Dei" » (PL 17,1040). M. Topham (*A Human Being's Measurement, which is an Angel's*, in *ET* 100 [1988-1989] 217) ritiene sia rilevante il fatto che il numero 144 si ottiene sommando i valori numerici delle lettere di BN'LHYM (in ebraico, « figlio di Dio ») e aggiungendo il numero « 6 », che è il numero del Cristo, oppure la consonante *waw* come *mater lectionis*.

[9] La sorprendente forma cubica della città ha fatto pensare alla Babilonia descritta da Erodoto, con la sua torre a *ziqqurat* («[Babilonia] è una città quadrata, e ogni lato misura 120 stadi, eccetera. In mezzo al santuario è una torre massiccia, lunga e larga uno stadio: su questa torre poggia un'altra, e un'altra ancora su questa: complessivamente otto», *Le storie* 1,178.181). Numerosi commentatori vedono nella forma cubica della Gerusalemme dell'Apocalisse un simbolo e un'allusione al (cubico) « santo dei santi » del tempio gerosolimitano.

[10] Le mura erano alte più di 60 metri, essendo il cubito l'equivalente di circa metri 0,443 e, per gli antichi, di due palmi o spanne *(spithamai)* e di 24 dita *(daktyloi)*. L'eccezionalità delle dimensioni induce i commentatori a proporre emendazioni testuali: D. Georgi, *Die Visionen von himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22*, p. 367, nota 69, si sente costretto a fare l'ipotesi che i 144 cubiti siano la misura dello spessore del muro perimetrale dal momento che, secondo Ap 21,16, l'altezza deve essere di 12.000 stadi, come larghezza e lunghezza; M. Del Alamo (*Las medidas de la Jerusalén celeste [Apoc. 21,16]*, in *CuBi* 3 [1946] 138) propone di eliminare le « migliaia » in 12.000 e la menzione dell'altezza in Ap 21,16; anche M. Topham (*The Dimensions of the New Jerusalem*, in *ET* 100 [1988-1989] 417-419) propone di eliminare le « migliaia », o di cambiare « stadi » in « cubiti ». Altri commentatori fanno confronti con distanze geografiche e valori a noi familiari per rendere meglio l'idea delle dimensioni spropositate. Così, le porte avrebbero un diametro di 250 piedi (e cioè di oltre 76 metri) per E. Burrows, *The Pearl in the Apocalypse*, in *JThS* 43 (1942) 178; ogni lato della città coprirebbe la distanza da Cadice a Londra, così che la sua superficie supererebbe la metà dell'Europa, per M. Del Alamo, *Las medidas de la Jerusalén celeste (Apoc. 21,16)*, in *CuBi* 3 (1946) 138; ogni lato del perimetro urbano misurerebbe 2.400 chilometri (stadio = 200 metri), secondo W. Thüsing, *Die Vision des « Neuen Jerusalem » (Apk 21,1 - 22,5) als Verheissung und Gottesverkündigung*, in *TThZ* 77 (1968) 21; il perimetro della città sarebbe più che metà della Francia, l'altezza più che 200 volte quella dell'Everest, e la superficie totale più che metà di quella degli Stati Uniti d'America, per M. Topham, *The Dimensions of the New Jerusalem*, in *ET* 100 (1988-1989) 417. Ma Giovanni di Patmos qui è nelle vesti del profeta e del poeta, non del geometra; cfr. M. Wilcox, *Tradition and Reduction of Rev 21,9 - 22,5*, in J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique dans le Nouveau Testament* (BEThL 53), Duculot, Gembloux 1980, p. 212.

Anche qui Giovanni di Patmos coinvolge il lettore in operazioni aritmetiche: 12.000 è il risultato di « 12 x 1.000 », mentre 144 lo è di « 12 x 12 ». Che quelle cifre invitino al calcolo lo dice il fatto che alla base delle dimensioni della città escatologica sta il numero « 12 » e il lettore potrà rinvenire quel numero solo se vede nel 12.000 e nel 144 altrettanti multipli del numero del popolo di Dio. La moltiplicazione poi del « 12 » con il 1.000, aggiunge come multiplo il numero che è il numero di Dio (Sal 90,4; cfr. 2Pt 3,8), come già si è detto a proposito del millennio.

Il termine *endōmēsis* è differentemente tradotto: buona traduzione è quella della Vulgata che rende con *structura (muri eius)*. Il nome *endōmēsis* è composto infatti di *en* (dentro) e *domeō, demō* (« edifico, costruisco fabbrico »), per cui significa « costruzione interna, struttura portante », e parla della saldezza della città. Se davvero con *endōmēsis* Giovanni intende le strutture portanti, allora con *polis*, che è d'oro tanto puro da essere trasparente della trasparenza del vetro (v. 18), dovrebbe intendere gli edifici che costituiscono il panorama urbano: fra l'altro, dopo la descrizione dei fondamenti e delle porte, nel v. 21b dirà con quasi le stesse parole che la piazza della città (e quindi gli edifici che la circondano) è d'oro puro come vetro lucente.

Giovanni descrive poi fondamenti e porte. Quanto ai fondamenti, prima egli li dice fatti[11] di ogni pietra preziosa, poi li elenca l'uno dopo l'altro dal primo al secondo, al terzo, fino al dodicesimo, e dice di quale pietra preziosa ognuno di essi è costituito: « Il primo di diaspro, il secondo di zaffiro, il terzo di calcedonio..., il dodicesimo di ametista » (vv. 19-20). I commentatori discutono sia circa le fonti cui l'autore si sarebbe ispirato per i nomi delle dodici pietre preziose, sia soprattutto per il loro ordine. Giovanni si sarebbe ispirato alla lista di Es 28,17-20[12], ma l'ordine delle pietre preziose in Ap 21 non è quello di Es 28[13]. R.H. Charles, fidandosi di un'affermazione di Athanasius Kircher (*scripsit* 1652-1655), ha fatto scuola affermando che l'ordine delle pietre elencate in Ap 21,19-20 è esattamente – e polemicamente – inverso a quello dell'antica astrologia egizia, ma gli argomenti di Athanasius Kircher e di R.H. Charles sono stati polverizzati da T.F.

[11] La traduzione che si farebbe a prima vista di *kekosmēmenoi* è « ornati di »: cfr. le traduzioni della CEI 1971 (« Le fondamenta sono adorne di... ») e 1997 (« I fondamenti sono adorni di... »), ma il nominativo dei dodici nomi del predicato in Ap 21,19b-20 *(iaspis, sapphiros...)* dice che si tratta della materia stessa del fondamento, non di ornamenti. Dopotutto i dizionari riconoscono al verbo *kosmeō* il valore di « preparo, apparecchio ».

[12] Rimandano ad altri testi, come Is 54,11-12; Tb 13,17; Es 39,6-21, O. Böcher, *Zur Bedeutung der Edelsteine in Offb 21*, in O. Böcher e altri (edd.), *Kirche und Bibel. FS E. Schick*, Schöningh, Paderborn-München 1979, p. 29, nota 47, e R. Bergmeier, « *Jerusalem, du hochgebaute Stadt* », in *ZNW* 75 (1984) 102-103.

[13] Cfr. le analisi critiche di W.W. Reader, *The Twelve Jewels of Revelation 21,19-20: Tradition History and Modern Interpretations*, in *JBL* 100 (1981) 433-457; J.A. Draper, *The Twelve Apostles as Foundation Stones of the Heavenly Jerusalem and the Foundation of the Qumran Community*, in *Neotestamentica* 22 (1988) 43-44. In particolare: 1) nessuna pietra preziosa è nella stessa posizione nelle due liste; 2) nessuna è nella stessa successione con qualche altra; 3) quattro pietre non si ripetono nelle due liste; 4) mentre in Es 28 le pietre sono divise in quattro file, l'Apocalisse non distingue i quattro lati della città, mentre c'erano tutte le premesse per farlo.

Glasson[14]. Soprattutto i sostenitori della connessione con lo zodiaco sono convinti poi che Giovanni attribuisca alle pietre preziose della Gerusalemme escatologica una funzione apotropaica, mentre D. Georgi, constatando che le mura non sono mura di difesa perché le loro porte sono sempre aperte, è disposto a parlare di forza magica a patto che si tratti di una forza che affascina e attrae, non che respinge: e giustamente perché, se il diaspro è gloria e splendore nel v. 11, allora lo deve essere, insieme con le altre undici pietre preziose, anche nei vv. 19-20[15].

Le conoscenze di Giovanni circa le pietre preziose forse non corrispondono alle nostre ma le dodici pietre del suo lapidario, gran parte delle quali sono varietà di quarzo (così il diaspro, il calcedonio, il crisopraso, il crisolito, il sardio, il sardonice), si possono descrivere così. Le tonalità di colore del diaspro possono andare dal bianco al rosso, al giallo, al bruno, al verde... Quelle dello zaffiro vanno dall'azzurro al blu intenso o scuro. Il calcedonio è traslucido e riceve il colore dalle impurità che include, mentre lo smeraldo (varietà del berillo) è verde, e il sardonice ha zone brune e bianche. Il sardio (o cornalina) è rosso sangue in varie sfumature, il crisolito (o olivina) è giallo-oro o verde-oliva, e il berillo può essere incolore oppure verde, rosa, azzurro, giallo-oro o giallo-verde. Il topazio può essere giallo-miele, ma anche azzurro o rosa o addirittura incolore. Il crisopraso è giallo-verde o verde-mela o verde-porro, con macchie bianche e grigie. Il giacinto ha masse di colore rosso o rosso-violaceo o rosso-giacinto e, infine, l'ametista è viola o ha il colore del vino annacquato (*a-methystos* significa « non ubriaco » e l'ametista era ritenuta pietra che preservava dall'ubriacatura). A riguardo di tutto questo sorprende per la sua durezza il commento sarcastico di D.H. Lawrence, il quale scrive: « Quale tedio infinito alla sola idea di tutto quel paradiso da gioielliere che è la nuova Gerusalemme! »[16], ma è pur vero che circa la città celeste ci si sente di più a proprio agio nella veloce e dimessa anticipazione di Ap 21,1-8, in cui Dio condivide la sua tenda con gli uomini e dove spegne il loro pianto e asciuga le loro lacrime.

Poi è la volta delle dodici porte che sono – viene detto – dodici perle, consistendo ogni porta di una sola, massiccia, preziosissima perla. L'intento è sempre quello di stupire, di conquistare, di inebriare.

[14] Cfr. R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, vol. II, pp. 167-169, e T.F. Glasson, *The Order of Jewels in Revelation 21,19-20: A Theory Eliminated*, in *JThS* 26 (1975) 95-100. Anche dopo la stroncatura di T.F. Glasson, la spiegazione antiastrologica di Ap 21,19-20 è riproposta, ad esempio, da G.B. Caird, U. Jart, O. Böcher, D. Georgi. Hanno cercato altre strade, invece: J.A. Draper, *The Twelve Apostles as Foundation Stones of the Heavenly Jerusalem and the Foundation of the Qumran Community*, in *Neotestamentica* 22 (1988) 44-60, e, soprattutto, W.W. Reader, *The Twelve Jewels of Revelation 21,19-20: Tradition History and Modern Interpretations*, in *JBL* 100 (1981), di cui cfr. le equilibrate conclusioni alle pagine 455-457.

[15] D. Georgi, *Die Visionen von himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22*, p. 363 (« Magische Kraft »). Per la funzione apotropaica, cfr. O. Böcher, *Die heilige Stadt im Völkerkrieg. Wandlungen eines apokalyptischen Schemas*, in O. Betz e altri (edd.), *Josephus - Studien: Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem NT. FS O. Michel*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1974, p. 75 (« Für die Dämonen und ihre Anhänger »). Invece, per J. Comblin, *La liturgie de la nouvelle Jérusalem (Apoc. 21,1 - 22,5)*, in *EThL* 29 (1953) 14-15, le pietre devono soltanto dire « l'éclat et la richesse de la ville ».

[16] D.H. Lawrence, *Apocalisse*, p. 71.

Anche qui, sia per i fondamenti sia per le porte, l'autore dell'Apocalisse invita al calcolo, e se il calcolo circa i fondamenti è quello semplicissimo della somma: « 1 + 1 + 1, eccetera, = 12 », un'altrettanta semplicissima equivalenza riguarda sia i fondamenti che le porte: « 1 fondamento o porta = 1 pietra preziosa o perla massiccia », per dodici volte. La manifesta volontà di Giovanni di Patmos di coinvolgere il lettore nei calcoli numerici dice l'importanza che attribuisce a ciò che gli va descrivendo: l'importanza dell'escatologia e della sua angelica, anzi divina perfezione. Tutto nell'escatologia è simmetrico, perfetto e preziosissimo, e il lettore deve essere inebriato da tanta dovizia e armonia. Deve desiderare di essere cittadino di quella città e deve dunque con tutte le forze difendere la sua appartenenza al popolo delle dodici tribù e dei dodici apostoli, perché la città perfetta e preziosa è dono e meta solo per chi a quel popolo appartiene e a quel popolo è fedele.

[**vv. 21b-27**] Menzionando la piazza[17], tutta d'oro purissimo come cristallo trasparente, il v. 21b ha l'importante funzione di trasferire lo sguardo del lettore dall'esterno della città al suo interno e quindi di aprire il terzo tratto descrittivo della città. La piazza è infatti pensata non come in Oriente a ridosso della porta cittadina ma ellenisticamente, all'interno dell'impianto urbano. Ora, dopo l'ingresso nella città, senza che l'angelo mostri o misuri nulla, Giovanni vede, o meglio non vede. Non vede alcun tempio e constata che nella città escatologica sono superflui sole, luna e lampade. Dio e l'Agnello sono in essa sia tempio che luce.

Per descrivere la città escatologica sembra che Giovanni segua le tre vie tomistiche dell'affermazione, della negazione e dell'eminenza. Egli ha attribuito infatti alla città le cose più preziose che fanno parte della nostra esperienza, come le misure o l'oro o le pietre preziose *(affirmatio)*. Lo ha fatto con iperboli e con paradossi che esprimano la totale superiorità della Gerusalemme nuova sulle nostre più splendide metropoli *(eminentia)*. Ma ora esclude che in essa ci sia bisogno di tempio, di sole e luna o lampada, o di notte e giorno (Ap 21,25b; cfr. 22,5). Questo per dire che il mondo di prima è radicalmente diverso *(negatio)*. Sono superate le sue strutture religiose (il tempio), quelle sociopolitiche (i re regneranno come i semplici servi; cfr. 22,3-5), quelle delle culture e delle civiltà (lampada assente, porte urbane aperte di notte) e quelle cosmiche (assenza di sole e luna, di notte e giorno). Per dirla con le parole di Paolo, nel mondo nuovo Dio è tutto in tutti (1Cor 15,28). Ma non Dio soltanto come in quell'affermazione paolina, bensì anche il Cristo: « Il Signore Iddio è, infatti, il suo santuario, e l'Agnello », « La gloria di Dio la illuminò e la sua lampada è l'Agnello ».

Dopo avere detto in tal modo sia la sacralità (tempio) che la luminosità (lampada) della santa Gerusalemme, Giovanni parla poi di chi viene verso di essa dai

[17] Il termine greco *plateia* significa « (luogo) largo, spazioso » e designa solitamente la strada, così che nel nostro contesto dovrebbe essere tradotto con « strada », secondo J. Comblin, W. Thüsing, G.B. Caird. Per D. Georgi (*Die Visionen von himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22*, p. 365), il termine parlerebbe dell'ampia via processionale analoga alla via sacra della Babilonia di Nabucodonosor e delle città romane, e nel cuore della città essa si allargherebbe per dare vita alla sua piazza centrale. Ma una città che ha tre porte su ognuno dei suoi quattro lati ha almeno sei vie cittadine, due delle quali nel nostro caso possono aprirsi al centro e formare la piazza, la *plateia*. Così intende, ad esempio, D. Aune, *Revelation 17 - 22*, p. 1166.

quattro punti cardinali, entrando in essa attraverso le porte che mai vengono chiuse perché mai scende la notte (vv. 24-26). Vengono alla città ed hanno accesso a essa i popoli e i loro re. Per designare i popoli Giovanni impiega qui il termine *ethnē* che nel linguaggio biblico designa i pagani[18]. Già nei capitoli precedenti gli *ethnē* figuravano nella formula a quattro membri per designare la totalità dei redenti (Ap 5,9) che canteranno la liturgia perenne attorno al trono di Dio (7,9), mentre in 15,4 sono la designazione unica per coloro che riconoscono la potenza di Dio e in 22,2 per coloro che saranno guariti dall'albero di vita. Dei popoli e dei loro re Giovanni dice soprattutto ciò che portano alla città: portano la loro gloria e il loro onore (vv. 24.26), dove «gloria» e «onore» sembrano indicare le ricchezze che noi diremmo culturali[19]. Le civiltà e le culture dei popoli intese da Giovanni di Patmos sono ovviamente oramai purificate e fermentate dall'annunzio cristiano, e non sono più come erano quando l'annunzio cristiano le ha raggiunte. In ogni caso, comunque all'inculturazione del vangelo è riconosciuto un valore perenne, essendo accolta anche nell'escatologia.

Poi Giovanni parla di chi invece dalla città viene escluso: «Non entrerà nulla di contaminato né chi opera abominio e menzogna» (v. 27). Anche altrove Giovanni insiste sullo sbarramento che viene opposto all'ingresso di chi è indegno della cittadinanza escatologica[20] perché, come dice il profeta, il bene non è la stessa cosa del male, né le tenebre della luce, né l'amaro del dolce (Is 5,20).

Se nell'annunzio dell'ostensione e nell'ostensione stessa la Gerusalemme escatologica era presentata come dono di Dio («Discendente dal cielo, da Dio») e come città dalle misure perfette, dalle dimensioni imponenti e dall'ineguagliabile preziosità, ora, nei versetti del pellegrinaggio escatologico dei popoli, Giovanni aggiunge il contributo umano. Forse è proprio per questa dimensione prettamente umana di Ap 21,22-27 che l'angelo ora non è menzionato: Giovanni è di persona in grado di constatare e contemplare la corrispondenza umana al dono divino e il contributo dell'uomo all'escatologia. Poi infatti, dovendo descrivere il fiume d'acqua di vita e l'albero di vita che sono dono di Dio, tornerà a mettere in scena l'angelo ostensore: «E [l'angelo] mi mostrò il fiume... limpido come cristallo...».

Tutto questo segmento della descrizione è intessuto di allusioni al Deuteroisaia (Is 60): la luce che è il Signore stesso al posto del sole e della luna

[18] K. Wengst (*Babylon the Great and the New Jerusalem: The Visionary View of Political Reality in the Revelation of John*, in H. von Reventlow - Y. Hoffman e altri [edd.], *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature* [Sheffield 1994], p. 199) fa notare che, mentre di solito si intendono gli *ethnē* in opposizione al popolo di Israele, qui essi sono in opposizione ai popoli su cui Babilonia dominava con il suo impero.

[19] La menzione di popoli e re e, più avanti, dei servi di Dio, dovrebbe rendere superflua l'interpretazione antropologica degli spazi e delle strutture, sostenuta soprattutto da R.H. Gundry (*The New Jerusalem. People as Place, not Place for People*, in *NT* 29 [1987] 254-264), ma anche da W. Thüsing (*Die Vision des «Neuen Jerusalem» [Apk 21,1 - 22,5] als Verheissung und Gottesverkündigung*, in *TThZ* 77 [1968] 24-27), i quali si richiamano, fra l'altro, ad Ap 3,12, in cui il vincitore è una colonna.

[20] Vedi qui il commento ad Ap 22,15, p. 375, e cfr. quello ad Ap 21,8, p. 354 Cfr. poi G. Biguzzi, *I popoli nella Gerusalemme escatologica di Ap 21-22*, in *PSpV* 50 (2004) 167-177, e F. Contreras Molina, *La Nuova Gerusalemme, città aperta*, in E. Bosetti - A. Colacrai (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 621-643.

(vv. 19.20), il cammino dei popoli a quella luce (v. 3), il loro pellegrinaggio (v. 4) e il loro portare in dono le proprie ricchezze (vv. 5.11), le porte mai chiuse (v. 11), i re che guidano il pellegrinaggio dei loro popoli (v. 11). Ma la nuova Gerusalemme che il Secondo Isaia intravedeva nel dopoesilio, oltre la tormentata ricostruzione, qui è la santa Gerusalemme del compimento metastorico.

[22,1-5] Nel quarto tratto descrittivo della città l'angelo ostensore mostra a Giovanni il fiume d'acqua di vita, poi l'albero della vita che, fecondato dalle acque del fiume, offre dodici frutti all'anno, uno ogni mese, e infine l'adorazione e il regno dei servi di Dio nei secoli dei secoli.

La descrizione non è del tutto lineare né in perfetto crescendo, contiene qualche doppione[21], ricorre a formule già tante volte ripetute (« limpido come cristallo »), e la sua grammatica non è sempre trasparente. Nel v. 2, ad esempio, l'espressione *en mesǭ tēs plateias autēs kai tou potamou enteuthen kai ekeithen* è resa con qualche forzatura perfino nella stessa Vulgata, che arditamente intende il genitivo *tou potamou* come specificazione di *enteuthen kai ekeithen*: « in medio plateae eius et ex utraque parte fluminis »[22]. Poiché la costruzione di *en mesǭ* con due genitivi si trova, ad esempio, anche in Senofonte che scrive: *en mesǭ hēmōn kai basileōs ho Tigrēs potamos estin* (« Fra noi e il re [Artaserse] c'è il fiume Tigri »)[23], il nostro testo può essere tradotto con « tra la piazza e il fiume ». L'enigmatica aggiunta *enteuthen kai ekeithen* che, letteralmente, significa « di qua e di là » e che è stata tradotta con « ai due lati » potrebbe comportare che il fiume (o ruscello, perché a poca distanza dalla sorgente) si biforchi in due rami e che la piazza si apra nel suo mezzo, così che l'albero di vita cresce e lussureggia di qua e di là, tra la piazza e i due rami del fiume che l'aggirano ai due lati. Albero di vita *(xylon zōēs)* è dunque da intendere come collettivo, per un boschetto o per una piccola selva a misura cittadina.

L'espressione « fiume di acqua di vita » è di conio giovanneo, ma tutta l'immagine viene dalla combinazione di Gn 2,10 (il fiume che irriga il giardino di Eden), di Sal 46,5 (« Un fiume... rallegra la città di Dio »), e dalla visione di Ez 47,1-12, secondo cui l'acqua che sgorga dalla soglia del tempio diviene fiume e fa rivivere il deserto di Giuda e le acque salate del mare Morto. L'immagine dell'albero di vita (v. 2) è rielaborata invece per via di semplificazione, in quanto da Gn 2,9 l'autore dell'Apocalisse non riprende l'albero del bene e del male: la scelta tra bene e male qui infatti è già alle spalle, e qui è questione invece dell'albero della vita come ricompensa. L'albero di vita produce frutti ogni mese, e foglie medicamentose come quello di Ez 47,12. Giovanni però esplicita il numero dodici dei mesi, numero bensì del calendario annuale ma anche numero del popolo di Dio, e

[21] Quanto al mancato crescendo, cfr. la presentazione ritardata del trono in Ap 22,3b quantunque dal trono esca il fiume già nel v. 1, e cfr. l'inattesa nota circa l'assenza di ogni *katathēma* in 22,3a. Quanto ai doppioni, cfr. le due menzioni del trono, la ripetizione circa l'assenza della notte e circa l'inutilità di altra sorgente di luce che non sia lo stesso Dio in 22,5a.

[22] Seguono la versione della Vulgata e anche la traduzione della CEI del 1971 e quella del 1997 (« E da una parte e dall'altra del fiume », Ap 22,2).

[23] Senofonte, *Anabasi* 2,2,3. Cfr. E. Delebecque, *Où situer l'Arbre de vie dans la Jérusalem céleste? Note sur Apocalypse 22,2*, in *RThom* 88 (1988) 124-130, che cita anche altri testi.

aggiunge che le foglie sono medicinali per le genti: ovviamente per le genti che verso la città vengono nel loro pellegrinaggio escatologico (Ap 21,24) e che, attraverso le sue porte, hanno accesso all'albero (22,14). Una ulteriore precisazione riafferma l'esclusione dalla città di ciò che è negativo e odioso, con una espressione astratta che per la sua genericità intende essere più universale che mai: « E non esisterà più maledizione di sorta » (v. 3a). « Maledizione » traduce il greco *katathēma*, sinonimo di *anathēma*, termine che nelle iscrizioni greche e nella versione dei LXX significa appunto « maledizione » e che invece in Paolo significa « persona scomunicata, maledetta »[24].

Dal campo lungo la descrizione passa poi al mezzo campo: e cioè, dalla piazza, centro della città, e da quello che vi è ai suoi lati la descrizione si muove al centro del centro, al trono divino. Al tempio subentrano anche qui come in Ap 21,22 Dio e l'Agnello, e più precisamente appunto il loro trono, perché il trono di Dio è anche trono dell'Agnello (*ho thronos tou theou kai tou arniou*, v. 1; cfr. Ap 3,21). Nel grande polittico dell'*Agnello mistico* nella cattedrale di St. Bavon di Gand, in Belgio (1420-1432), Hubert e Jan van Eyck hanno invece distinto i due troni collocando il maestoso Dio-sovrano a sovrastare tutto e rappresentando invece l'Agnello, più che su di un trono, su di un altare. Da quell'altare, che parla di immolazione oltre che di regalità, l'Agnello mistico comunque riceve l'adorazione degli angeli e dei santi, là nel mezzo dell'immensa piazza circondata dal verde intenso dell'albero di vita, mentre l'acqua di vita fluisce dalle bocche della fontanella perenne che è variazione ardita del fiume paradisiaco.

Venuti al trono che si erge[25] come centro e vertice della città, i servi di Dio adorano e contemplano il volto divino, dando adempimento alle struggenti aspirazioni del salmista: « Il tuo volto, Signore, io cerco » (Sal 27,8), « Quando vedrò il volto di Dio? » (Sal 42,3), « Fa' splendere su di noi il tuo volto » (Sal 31,17; 80,4.8.20). Il nome di Dio che recano sulla fronte è segno di appartenenza e di ricompensa, così come lo è la luce in cui sono immersi, luce che non viene dal sole o da qualche lampada, perché sulla città escatologica non scende mai la notte e perché la luce è Dio stesso. Essi officiano nella Gerusalemme nuova come regno di sacerdoti (cfr. Ap 1,6; 5,10; 20,6) in perenne liturgia di adorazione e di lode. Non siedono su di un proprio trono come i ventiquattro Vegliardi, ma regnano stando come servi attorno al trono di Dio e dell'Agnello, ed è così che tutta la trama narrativa dell'Apocalisse di Giovanni culmina nel futuro di *basileusousin*, in un esercizio del regno che non avrà fine (*eis tous aiōnas tōn aiōnōn*, v. 5).

Gi interpreti dell'Apocalisse riconoscono unanimi che la visione della nuova Gerusalemme (Ap 21,9 - 22,5) è il degno vertice di tutto il libro[26]. Senza essere

[24] Il termine *katathēma* non ricorre nella versione dei LXX ed è invece frequente nelle iscrizioni greche: 14 volte in quelle dell'Attica, 11 in quelle del Peloponneso, 5 in quelle di Delfi, 19 in quelle dell'Asia Egea.

[25] Letteralmente. « sarà, si ergerà ».

[26] W. Thüsing (*Die Vision des « Neuen Jerusalem » [Apk 21,1 - 22,5] als Verheissung und Gottesverkündigung*, in *TThZ* 77 [1968] 17) parla di « abschliessende Höhepunkt »; W.W. Reader par-

esente da qualche enfasi, il testo ha anche audaci mire letterarie perché si propone di descrivere l'*eschaton*, e non fallisce il bersaglio soprattutto perché nella descrizione della città escatologica sa comporre tratti terrestri e tratti celesti. La terrestrità è nell'insistere sulle mura o sulle porte o sui materiali da costruzione che bisognerebbe evocare per descrivere una città qualsiasi, mentre sono tratti celesti la perfezione, lo splendore, la preziosità e la santità oltre ogni immaginazione, dell'esterno e dell'interno della città. La terrestrità è la misura d'uomo, e il di più è la misura d'angelo (Ap 21,17). La città poi non è soltanto uno scrigno, sia pure indicibilmente prezioso, perché è animata dal concorso di re e popoli recanti i propri tesori come preannunziavano le profezie, e dal servizio che i servi di Dio vi rendono a lui regnando.

Le fede nel Cristo di cui l'autore della Genesi, Isaia o Ezechiele o gli scrittori di Qumran non potevano disporre, pone Giovanni di Patmos in netto vantaggio[27]: la sua nuova Gerusalemme è infatti tutta sazietà e pienezza messianica. Qui più che mai Giovanni si sente al vertice di tutte le profezie così che con libertà le riprende, le riduce o le amplifica, sempre portandole al loro compimento messianico o, come qui, escatologico. Giovanni però trasferisce il giardino di Eden dalla fresca oasi di Gn 2-3 e rispettivamente dalle sponde desertiche del *wadi* di Ez 47 a un'armoniosa piazza cittadina. Questo perché egli non si rivolgeva al mondo pastorizio e seminomadico in cui aveva preso forma la rappresentazione dell'Eden come oasi irrigata e verdeggiante e perché, a differenza di Ezechiele, non parlava a gente che dalla spianata del tempio intravedeva (o aveva intravisto) le prime dune dell'orrido deserto di Giuda. Lui stesso poi è un uomo della città come Paolo, non delle campagne come Gesù e, mentre in Ap 17-18 metteva la città al centro delle proprie battaglie (Babilonia), qui la mette al centro dei propri sogni (Gerusalemme).

La città cui dà forma è la splendida città ellenistica dalla tipica pianta ippodamea, perché le vie della Gerusalemme nuova partono dalle tre porte che, da ogni lato, vanno a incrociare ortogonalmente quelle che giungono dall'altro asse, e tutte al centro si aprono per fare spazio alla grande piazza e al suo giardino. Nella piazza Giovanni non vede alcun tempio ma provandone sorpresa, perché non c'era piazza ellenistica senza tempio. Di qua e di là della piazza vi è l'albero della vita con il suo frutto perenne, così come ai lati della piazza ellenistica erano le botteghe (*pōlēteria*, *thermopolia*), per l'acquisto di cibi e bevande. E al centro della piazza vi è il trono di Dio, come nella piazza ellenistica vi era la tribuna o *bēma* del proconsole per l'amministrazione della giustizia[28]. Nella configurazione gio-

la di una *culmination* analoga a quella che nei vangeli si ha nella passione; J.A. du Rand (*The Imagery of the Heavenly Jerusalem [Revelation 21,9 - 22,5]*, in *Neotestamentica* 22 [1988] 83) parla di «climax of the Ap».

[27] Cfr. lo studio intertestuale di M. Nobile (*La «nuova Gerusalemme» in un documento di Qumran e nell'Apocalisse 21. Genesi di una teologia*, in L. Padovese [ed.], *Atti del VI simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo* [Turchia: la Chiesa e la sua storia 9], Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1996, pp. 163-171), il quale parla di «un arricchimento della biblioteca giudaica contemporanea» a opera di questa descrizione della Gerusalemme escatologica.

[28] Tutto questo si potrebbe illustrare con la piazza, ad esempio, di Corinto circondata su tre lati da botteghe: nel lato breve occidentale esse erano nascoste da sei tempietti e nel lato Sud erano interrotte al centro dal *bēma* del proconsole. Nell'angolo Nord-Est era la fontana Peirene (cantata da Euri-

vannea dell'*eschaton* si fondono dunque tradizione biblica e mondo ambientale, perché il racconto genesiaco è riconfigurato dagli stimoli del lungo corso della storia, così che l'escatologia è insieme frutto della storia umana (la città) e dono di Dio (il giardino di Eden)[29].

I vv. 3-5 contengono l'immagine conclusiva di tutto il libro, quella del trono di Dio che già dominava la visione inaugurale di tutta la seconda parte (Ap 4) così che, fra trono e trono, sono inclusi la rivelazione dell'Agnello, l'intervento medicinale sulle due idolatrie e quello giudiziale di castigo o di ricompensa. Tutta l'Apocalisse dice che la mano di Dio conduce la storia al suo approdo escatologico, infallibilmente.

Gli artisti hanno tentato a più riprese di rappresentare la Gerusalemme di Ap 21-22. Quella che, pur essendo poco conosciuta perché tema complementare di altro soggetto, è però forse la più segnata dal genio e insieme dalla discrezione, è quella di Giotto nella Cappella degli Scrovegni. A coronare la grande rappresentazione del *Giudizio universale* sulla parete interna d'ingresso sono infatti due angeli che stanno arrotolando la volta celeste, con sole, luna e stelle, secondo il dettato di Ap 6,14, per dire la fine dei tempi: l'inizio dell'eternità è detto invece con il profilarsi, dietro gli angeli, delle mura tutte oro e gemme della Gerusalemme di Ap 21-22 che poggiando sulle nuvole discende dal cielo.

pide in *Medea* 69) e al centro del lato Nord era la fontana sacra. Nel lato orientale era la basilica Giulia per l'amministrazione ordinaria della giustizia. Nonostante che anche la città di Ez 48,30-34 avesse quattro lati e dodici porte, essa non aveva al suo centro la piazza, tratto tipicamente ippodameo ed ellenistico.

[29] Sulla Gerusalemme di Ap 21-21 come città ellenistica. cfr. F. Winter. *Aspekte der Beschreibung des himmlischen Jerusalem auf dem Hintergrund der antiken Architektur- und Verfassungstheorie*, in *ProtoBib* 8 (1999) 85-102 (Sullo sfondo della Gerusalemme di Ap 21-22 è da vedere la città ideale immaginata da Platone nel dialogo incompiuto *Crizia* o *Sull'Atlantide*, e cioè nella più antica utopia filosofica di lingua greca).

CHIUSA EPISTOLARE: GIOVANNI LEGITTIMA LA SUA PROFEZIA E INVITA ALLA VIGILANZA

Ap 22,6-21

22 [6](L'angelo) mi disse: « Queste parole sono degne di fede e veraci, e il Signore, il Dio degli spiriti dei profeti, mandò l'angelo suo a mostrare ai suoi servi ciò che deve accadere in breve ». [7]« Ecco: io vengo presto. Beato chi osserva le parole della profezia di questo libro ». [8]Queste cose io, Giovanni, ho udito e veduto. E quand'ebbi veduto e udito, mi gettai ai piedi dell'angelo che mi aveva mostrato queste cose, in adorazione. [9]E mi dice: « Guàrdatene bene: Io sono conservo tuo e dei tuoi fratelli, i profeti, e di coloro che osservano le parole di questo libro. È Dio che devi adorare! » [10]E mi dice: « Non sigillare le parole della profezia di questo libro. Il tempo infatti è prossimo ».

[11]« Chi commette ingiustizia, continui (pure) a commettere ingiustizia e l'impuro continui (pure) nella sua impurità, ma il giusto continui a operare giustizia e il santo si santifichi ancora. [12]Ecco, io vengo presto, e la mia ricompensa (è) con me, per dare a ciascuno secondo (quella che) è la sua opera. [13]Io sono l'alfa e l'omega, il primo e l'ultimo, il principio e la fine. [14]Beati coloro che lavano le loro vesti così da aver parte all'albero della vita e accesso alla città per le sue porte. [15]Fuori i cani, chi pratica la magia, i fornicatori, gli omicidi, gli idolatri, e chiunque ama e pratica la menzogna.

[16]Io, Gesù, ho inviato il mio angelo a testimoniare ( ) a voi riguardo alle Chiese. Io sono il virgulto e la stirpe di David, l'astro splendente del primo mattino ».

– [17]E lo Spirito e la sposa dicono:
« Vieni! ».
– E chi ascolta dica:
« Vieni! ».
– E chi è assetato, venga,
e chi lo brama,
prenda acqua di vita, gratuitamente.

[18]Io testimonio a chiunque ascolta le parole profetiche di questo libro: Se qualcuno aggiunge (qualcosa) a esse, a lui Dio aggiungerà i flagelli di cui parla questo libro; [19]e se qualcuno toglie (qualcosa) dalle parole del libro di questa profezia, a lui Dio toglierà la sua parte dall'albero della vita e dalla città santa di cui questo libro parla.

– [20]Dice colui che testimonia queste cose:
« Sì, vengo presto ».
– « Amen! Vieni, Signore Gesù! ».
[21]La grazia del Signore Gesù (sia) con tutti.

Gli ultimi quindici versetti dell'Apocalisse hanno una singolare forma letteraria. Gli interpreti parlano al riguardo di disordine, di negligenza, di *disiecta membra*, di molteplicità di fonti, di testo miscellaneo, eccetera, riconoscendo che è spesso difficile dire con certezza chi stia pronunziando questa o quella frase, magari formulata alla prima persona singolare, senza formula d'introduzione. Il testo comunque si lascia suddividere in tre blocchi: Ap 22,6-10; 22,11-15, e 22,16-20[1].

Il vocabolario tematico della prima « strofa » riguarda il libro stesso di Giovanni, le sue parole, i suoi destinatari, la sua profezia, e poi la rivelazione fatta dall'angelo ostensore e il destinatario di essa, Giovanni, il quale insieme con l'angelo è soggetto dominante della prima strofa, nonostante che del v. 7 soggetto sia il Cristo che promette la sua venuta.

Il vocabolario che caratterizza la prima strofa scompare al v. 11, restando totalmente assente fino al v. 15 compreso. Ciò di cui parlano i versi intermedi è la vita etica e la ricompensa o l'esclusione da essa. Nel v. 11 si trova infatti una lista di quattro categorie di persone (ingiusto e sordido, giusto e santo) con quattro imperativi che le riguardano, e altre sette categorie sono elencate nel v. 15. La beatitudine del v. 14 parla poi di coloro che « lavano le vesti », immagine chiaramente etica. Appartiene all'ambito etico anche il tema della ricompensa che è svolto con il termine *misthos* e con il verbo *apodidōmi*, con l'evocazione del canone dell'equità retributiva (« A ciascuno secondo il suo operato », v. 12), e con la possibilità prospettata nel v. 14 di avere accesso alla città escatologica e al suo albero di vita, mentre il decreto di esclusione dalla città del v. 15 parla della prospettiva opposta. Il soggetto dominante in questa seconda strofa è l'« io » di Gesù: « Ecco, vengo presto » (v. 12a), « La mia ricompensa è con me, e darò... » (v. 12b), « Io sono l'alfa e l'omega » (v. 13).

Nella terza strofa tornano temi, protagonisti e vocabolario della prima. Tornano l'angelo, la profezia e il libro, con le sue parole, con il suo contenuto profetico e con i suoi destinatari, anche se soggetto dominante diventa Gesù: « Io, Gesù, ho mandato il mio angelo », v. 16a; « Io sono il virgulto », v. 16b; « Io testimonio che se ... ». v. 18a; « Sì, vengo presto », v. 20.

[1] L'augurio di grazia dell'ultimo versetto (Ap 22,21), simmetrico all'augurio di grazia e pace che apriva il libro (1,4-5a), fa parte a sé e conclude l'intera Apocalisse giovannea.

[22,6-10] Se non fosse per il v. 7 in cui a parlare è certamente il Cristo, la prima strofa sarebbe un testo unitario, anzi un episodio unitario, quello del secondo tentativo di Giovanni di adorare un angelo, questa volta l'angelo dell'ostensione e misurazione della Gerusalemme nuova. L'angelo, soggetto sottinteso di *kai eipen moi*, garantisce che le precedenti parole e quindi tutta l'ostensione della nuova Gerusalemme, sono *pistoi kai alēthinoi*[2]. Sono parole affidabili perché vengono da Dio, lui che ispira i profeti e che ha mandato ai suoi servi il suo angelo come mediatore di rivelazione (v. 6). La rivelazione riguarda gli eventi *(genesthai)*, anzi il piano di Dio sugli eventi *(ha dei genesthai)*, così come era detto già nel versetto iniziale del libro (Ap 1,1). È a questo punto che la voce del Cristo interrompe il narratore[3], ma l'anomalia è nella discontinuità dei soggetti grammaticali non nel contenuto, perché la beatitudine del v. 7 estende la garanzia di affidabilità a tutto il libro profetico di Giovanni di Patmos. È una beatitudine che ricalca da vicino la primissima (Ap 1,3), anche se quella precedeva la lettura del libro e questa invece la segue, così che ora la profezia è più che mai da osservare e da vivere. Per incoraggiare l'ascoltatore o lettore e sostenerlo nell'osservanza della profezia, le parole del Cristo fanno brillare ai suoi occhi la vicinanza della venuta: « Ecco: io vengo presto ».

La legittimazione del libro da parte delle parole dell'angelo e poi di quelle sommamente autorevoli del Cristo è evidentemente autolegittimazione di Giovanni: la cosa non è neanche da intuire perché nel v. 8 Giovanni mette se stesso come ultimo anello della catena di rivelazione che viene dal Dio degli spiriti dei profeti. Le Chiese dunque non possono avere riserve su di lui e non possono rifiutarne la profezia, perché resterebbero senza voce e parole di Dio. Anche l'episodio della tentata adorazione dell'angelo ostensore legittima Giovanni e la sua profezia come già faceva quello parallelo di Ap 19,9-10 (vedi commento).

Il confronto dei due testi dice che qui tutto è più ampio e più enfatico. Anzitutto, l'autore questa seconda volta raddoppia l'*alēthinoi* di Ap 19,9 con *pistoi*, e i due aggettivi devono qualificare più le parole scritte da Giovanni che non quelle di Dio, le quali ovviamente non hanno bisogno di avallo. In secondo luogo, qui Giovanni definisce Dio come origine dello spirito di profezia e come mittente degli angeli mediatori (Ap 22,6b) e, dopo aver detto che attraverso l'angelo gli sono state rivelate le cose che devono presto accadere (22,6b.8a), aggiunge la promessa e la beatitudine della venuta (22,7). Qui poi Giovanni mette meglio a fuoco l'identità dei propri fratelli: mentre in Ap 19 erano quelli che custodiscono la testimonianza di Gesù, qui sono i fratelli-profeti e a loro si aggiungono coloro che accolgono e mettono in pratica il libro di Giovanni (v. 9b). Infine, attraverso le parole

[2] Meno probabilmente il riferimento è alla promessa della « venuta » e alla « beatitudine » di Ap 22,7 perché sono parole pronunziate senza la mediazione dell'angelo di cui parla il v. 6b. Potrebbero invece riferirsi a tutto il libro, ma il parallelismo con le parole analoghe di Ap 19,9b suggerisce di riferirle alla seconda ostensione, come quelle si riferivano probabilmente alla prima. Di certo non a tutto il libro che a quel punto non era ancora concluso.

[3] Con ogni evidenza quel secondo « io » è quello di Gesù che assicura della sua venuta il lettore. La beatitudine che segue in 22,7b è da attribuire anch'essa alla voce di Gesù, come lascia pensare Ap 16,15, in cui ricorre la stessa successione di annunzio della venuta e di beatitudine promessa al credente.

dell'angelo Giovanni legittima un'ulteriore volta il suo libro perché lo presenta come libro da pubblicare e non da chiudere sotto sigillo (v. 10). Tutti i commentatori infatti mettono l'ordine dell'angelo in relazione alla pretesa degli scrittori pseudepigrafici che invece fingevano di rinvenire libri scritti in epoca antica, ad esempio da Enoc, Mosè o Baruc, e di nasconderli o sigillarli in attesa del tempo opportuno per la pubblicazione e divulgazione. Qui, l'angelo dunque dice a Giovanni che il suo libro non è destinato a generazioni del remoto futuro, e che invece, con la rivelazione di quanto presto accadrà (v. 6c), deve preparare le Chiese del presente al tempo oramai prossimo (v. 10b; cfr. Ap 1,3): «Il *kairos* infatti è vicino».

Questo bisogno di legittimare la propria profezia sarà tema dominante anche della terza strofa.

[**vv. 11-15**] Se Giovanni di Patmos vuole risvegliare l'attesa escatologica nel suo interlocutore come dicono i vv. 7a e 10b («Ecco! Io vengo presto», «perché il tempo è prossimo»), è perché lo vuole portare a precise scelte etiche. Lo dice già con la beatitudine promessa a chi conserva e mette in pratica le parole del suo libro (v. 7b). Ma lo dice soprattutto a partire dal v. 11. Il v. 11 è composto di quattro frasi coordinate fra di loro con tre *kai* che non hanno lo stesso valore. Il primo coordina due frasi omogenee dal momento che i due soggetti (l'ingiusto e l'impuro) e i due imperativi che li riguardano («Compia ingiustizia!», «Sia impuro!») sono tutti e due negativi, per cui questo primo *kai* ha il valore dell'*et*, *atque* latino. Anche il terzo o ultimo *kai* va tradotto con un *et* coordinante, dal momento che anch'esso collega due soggetti (il giusto e il santo) e due imperativi («Compia giustizia!», «Si santifichi!») che sono anch'essi omogenei. Il *kai* diverso, che non può essere tradotto con *et*, è il secondo. Esso collega infatti le due frasi dei soggetti e verbi negativi con le due frasi dei soggetti e verbi positivi e va tradotto con una congiunzione avversativa: con *sed*, *sed contra*, *atqui*.

Il senso dell'intero versetto a quattro frasi, già abbastanza evidente, viene illuminato in modo decisivo dall'*eti*, «ancora», ripetuto in ognuno dei quattro stichi, il quale dà alle azioni dei quattro imperativi aoristi il valore di azioni continuate che è altrimenti proprio dell'imperativo presente. Il v. 11 dice allora all'ingiusto e all'impuro, di continuare a compiere ingiustizia e impurità, per il breve tempo che manca alla venuta (v. 12a). Con quei primi due imperativi Giovanni non vuole certo incoraggiare alcuno a operare ingiustizia o impurità: gli importa invece che i cristiani non guardino con stupida invidia a chi si è schierato dall'altra parte, ed è da pensare che molti fossero invece nello stato d'animo della segreta o dichiarata invidia dei libertini e fossero tentati di cedere al compromesso e al sincretismo. L'autore dell'Apocalisse dice di lasciare ingiusti e sordidi al loro destino con imperativi dal valore concessivo: «L'ingiusto continui *pure* a commettere ingiustizia e l'impuro continui *pure* a essere impuro, ma il giusto continui a compiere giustizia e il santo continui ancora a santificarsi»[4]. Tutto, sempre nella prospettiva del *kairos* che è vicino e della venuta escatologica che si verificherà presto, *tachy*.

[4] Secondo molti interpreti i quattro imperativi descrivono ciò che accadrà negli ultimi giorni: gli uomini si induriscono (Ch. Brütsch), non c'è più tempo per la conversione (H.B. Swete, W. Barclay, L. Morris, G.B. Caird, W.J. Harrington), e la fine che si avvicina rivela l'atteggiamento interiore di

È per questo che, nei vv. 12-14 che seguono, Giovanni collega con il tema della venuta quello del *misthos*, sia positivo che negativo. I vv. 12-13 dicono che il Cristo viene, che viene presto, che viene con la ricompensa, e con una ricompensa « secondo le opere di ciascuno », lui che non solo è protologico (alfa, primo, inizio) ma anche escatologico (omega, ultimo, fine). Il v. 14 comincia poi a esplicitare che cosa significhi « ricompensa secondo le opere di ciascuno ». Anche qui Giovanni si rivolge a cristiani che nella realtà sono tentati di contaminare le loro vesti nel compromesso ma, idealizzando ed esortando, egli proclama beati coloro che esemplarmente « lavano le loro vesti »[5]. La ricompensa secondo le opere di ciascuno consisterà nell'*exousia* sull'albero di vita (nel senso non di padronanza ma di averne parte, cfr. qui la traduzione) e, quindi, nel diritto ad avere accesso alla città (v. 14b-c) che Giovanni ha già impareggiabilmente descritta. Anche questa volta comunque Giovanni non manca di toccare il tasto del realismo: se alcuni entreranno nella città, altri ne saranno invece esclusi.

L'elenco di quelli che non potranno entrare, anzitutto, è strutturato sullo schema del « 5 + 2 » (cani, fattucchieri, fornicatori, omicidi, idolatri, più chiunque ama la menzogna, e [chiunque] la pratica), probabilmente per esprimere con il numero « 7 » la totalità (cfr. Ap 6,12-14; 6,15) dei peccatori. In secondo luogo, l'elenco enumera categorie generiche: « cani » è un termine fortemente dispregiativo ma che non parla di alcun peccato preciso, così come è riassuntiva e generica la formula del « chi ama la menzogna e chi la pratica ». Al di là di quello che il testo dice in superficie, è però possibile intuire come Giovanni abbia di mira molto concretamente i *pornoi* e gli idolatri. In Ap 2-3, dove passa in minuziosa rassegna la vita delle Chiese, Giovanni infatti non ha da rimproverare ad alcuna di esse né magia né omicidi, e denunzia invece la loro *porneia* e il loro coinvolgimento nell'idolatria attraverso la manducazione degli idolotiti (Ap 2,14; 2,20.21)[6].

L'esclusione dalla città escatologica torna qui per la terza (cfr. Ap 21,8.27) o quarta volta (cfr. 22,3a) e merita di essere illustrata. Le ricerche sociologiche circa le città preindustriali dicono che in esse l'occupazione degli spazi urbani era diversa da quella attuale. Mentre oggi le *élites* si costruiscono fuori città, magari sulle colline circostanti, le loro ville circondandole di verde e di spazi riservati, e mentre invece chi non può resta ammassato nei grigi condomini delle ex periferie, in

ciascuno o la fissa (P. Prigent e, rispettivamente, J. Bonsirven). U.B. Müller (*Die Offenbarung des Johannes*, p. 369) li interpreta come imperativi ironici; J. Roloff (*Die Offenbarung des Johannes*, p. 211), invece, li interpreta come fatalistici. Ma è più probabile che essi invitino i membri delle Chiese alla perseveranza.

[5] Invece che *plynontes tas stolas*, « che lavano le vesti » (variante attestata nei codici maiuscoli Sinaitico e Alessandrino, in una quindicina di minuscoli, nelle versioni latine, in Atanasio e altri padri della Chiesa), si trova la variante *poiountes tas entolas*, « che praticano i comandamenti » (maiuscolo 046, i minuscoli 1, 94, 1611..., codice Gigas della Vetus Latina, e poi Tertulliano, Cipriano di Cartagine, Ticonio, Andrea di Cesarea, Areta di Cesarea di Cappadocia), che può lasciare intravedere il desiderio di rendere più esplicita l'esortazione, o può essere spiegata come errore di lettura, essendo abbastanza vicini i suoni delle due frasi.

[6] Oltre che in Ap 22,15, il vocabolario della « magia » ricorre in 9,21 (*pharmakos* o *pharmakeia*) e in 18,23 (*pharmakeia*), e quello dell'« omicidio » in 9,21 (*phonos*), sempre per parlare di idolatri e *pornoi*. Sia i *pharmakoi* sia i *phoneis* figurano infine nella lista di Ap 21,8.

antico le classi elevate vivevano nella città, vicino al tempio, alle terme e al teatro, al riparo delle mura cittadine le cui porte nella notte venivano chiuse. I malavitosi, le prostitute, gli accattoni, i senza lavoro o i senza lavoro fisso, vivevano invece di stenti e di espedienti fuori dalle mura, nel lerciume e nell'abiezione[7]. Con il decreto d'esclusione Giovanni relega in quella « non vita » i violenti che feriscono la convivenza sociale (*phoneis*, gli omicidi) e poi quelli che vanno contro il primo comandamento, e cioè gli operatori di magia *(pharmakoi)* e gli idolatri *(eidōlolatrai)*, ai quali forse vanno accostati quelli che amano e praticano la menzogna *(pseudeis, poiōn pseudos)*[8]. Anche *pornoi* potrebbe essere una qualifica equivalente a « idolatri » dal momento che nell'AT l'idolatria è spesso qualificata come adulterio e prostituzione, ma gli idolatri già figurano nella lista ed è allora probabile che *pornoi* significhi più letteralmente « impudichi »[9]. Resta l'enigmatica categoria dei « cani », per farsi un'idea dei quali bisogna far riferimento non ai cani che nei rilievi o nei mosaici antichi sono raffigurati ai piedi delle tavolate dei ricchi (cfr. Lc 16,21), ma ai cani randagi che fuori città insidiavano i viandanti, i tuguri dei poveri e i loro pollai e che, frugando fra le immondizie per sfamarsi, erano sinonimo di sporcizia[10]. I « cani » sono allora da interpretare come gli impuri di ogni tipo, ai quali alludeva già Ap 21,27: « Non entrerà in essa nulla d'impuro ».

Secondo l'autore, dunque, anche nella città dei sogni c'è una linea netta di distinzione tra cittadini e « non cittadini ». Essa non passa però come per il giudaismo tra una fede e un'altra (giudei e gentili), né come per l'ellenismo tra una civiltà superiore e civiltà inferiori (greci e barbari), né infine come per i romani tra cittadini con e cittadini senza determinati diritti (*cives* e *socii* o *peregrini*). È una linea di demarcazione non sociale o giuridica, ma *etica*, perché la città cui si è ammessi o da cui si è esclusi è la città santa (*tēn hagian Ierousalēm*, Ap 21,2.10), la città discendente da Dio (3,12; 21,2.10), la tenda di Dio dove l'Emmanuele dimorerà con i suoi popoli (21,3) e con i suoi figli (21,7).

Di tutte queste parole della seconda strofa sono certamente pronunziate da Gesù quelle dei vv. 12 e 13 perché, essendo alla prima persona singolare, non possono essere dette da alcun altro se non da lui, egli che promette la venuta e la ricompensa e che è celebrato con le tre coppie di titoli « degli estremi opposti »: con

[7] Cfr. R.L. Rohrbauch (*The City in the Second Testament*, in *BTB* 21 [1991] 72-73), che si rifà all'opera seminale di G. Sjoberg (*The Pre-industrial City*, Macmillan, New York [NY] 1960), in cui si passa in rassegna la bibliografia essenziale riguardo alla città antica.

[8] In Ap 21,8 e in 21,27 sono menzionati anche coloro che si macchiano di abomini *(ebdelygmenoi, poiōn bdelygma)*.

[9] Sulla *porneia*, vedi *Excursus 2. Questioni preliminari circa i messaggi alle Chiese*, pp. 99-100. Poiché il vocabolario della *deilia* nel NT qualifica altrimenti i discepoli (Mt 8,26; Mc 4,40) o i credenti (Gv 14,27; 2Tm 1,7) pavidi, qui i *deiloi* potrebbero essere i cristiani che si sono lasciati travolgere nell'apostasia, e allora anche *apistoi* potrebbe avere il valore analogo di credenti « non fedeli ».

[10] Nel commento ad Ap 22,15, a Mt 15,26 e a Fil 3,2, H. Strack - P. Billerbeck *(Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch)* documentano come il cane, avido di carogne, era ritenuto *ḥayyah* (animale selvatico), non *behemah* (animale domestico), e come presso i rabbini il termine designasse gli ignoranti, i non israeliti e in particolare gli idolatri (« Chi mangia con un idolatra è come chi mangia con un cane e, come il cane è incirconciso, così anche l'idolatra è incirconciso », *Pirqe Rabbi Eliezer* 29).

le lettere estreme dell'alfabeto (alfa, omega), con gli estremi della numerazione degli esistenti (primo, ultimo) e con gli estremi di ogni vicenda e di tutta la storia (inizio, fine). Ma possono essere attribuiti al Cristo anche i quattro imperativi del precedente v. 11, la beatitudine del lavare le vesti (v. 14) e il decreto d'esclusione dalla città (v. 15), perché tutti hanno in comune il tema del comportamento etico-escatologico. In particolare, nella beatitudine del v. 14, l'ultima dell'Apocalisse, il lavare le vesti è linguaggio metaforico per invitare all'immersione della propria vita nella redenzione del Cristo (cfr. Ap 7,14), e l'*hina estai hē exousia ktl* indica, quale scopo del lavare le vesti, la conquista dell'albero di vita che è dentro la città escatologica e (ulteriore *hysteron-proteron*) l'accesso a essa attraverso le sue porte.

[**vv. 16-21**] La cesura tra il v. 15 e il v. 16 è segnata dalla ripresa del tema della rivelazione e della testimonianza che caratterizza la terza strofa come già la prima, ma non la seconda. Continua, è vero, il verbo alla prima persona e continuano le parole di Gesù («Io, Gesù, ho inviato»), ma quella prima persona ha qui la funzione, non di continuare il decreto del v. 15, bensì di preparare la supplica di Spirito e sposa che nel v. 17a diranno: «Vieni!».

Alla prima e terza strofa è comune l'interesse per gli schemi di rivelazione. Nella prima strofa è detto che Dio ha mandato il suo angelo per mostrare ai suoi servi *(tois doulois autou)* le cose che devono accadere (v. 6b), e nella terza il Cristo dichiara di avere mandato il suo angelo per testimoniare a qualcuno che è indicato con il pronome di seconda persona plurale: *hymin* (v. 16a). La differenza maggiore sta nel fatto che la prima strofa presenta Dio come sorgente di rivelazione e le Chiese come destinatarie *(deixai tois doulois autou)*, mentre nella terza strofa l'iniziativa della rivelazione è del Cristo e le Chiese, invece che essere destinatarie, sono argomento del discorso di rivelazione *(martyrēsai... epi tais ekklēsiais)*.

I destinatari della testimonianza di Gesù circa le Chiese *(... martyrēsai ...epi tais ekklēsiais)* sono indicati con il pronome *hymin* e non è facile precisare a chi si riferisca quel pronome. Tra l'*hymin* e le Chiese menzionate subito dopo per alcuni interpreti c'è identità, mentre per altri coloro cui il Cristo si rivolge con quel pronome sono distinti dalle Chiese e in esse devono farsi mediatori dell'insegnamento del Cristo che le riguarda. Per altri infine nel pronome *hymin* il Cristo si rivolge alle sette Chiese asiatiche comunicando loro la sua testimonianza circa altre Chiese: tutte le altre Chiese. La prima interpretazione non è sostenibile: la preposizione *epi* è retta dal verbo *martyreō* e introduce il complemento di argomento, il quale non è intercambiabile con un complemento di termine qual è *hymin*. La terza interpretazione presuppone un po' goffamente che le sette Chiese nominate in Ap 1-3 possano muoversi verso le altre Chiese d'Asia, o tutte le Chiese del tempo, come messaggere del Cristo per dire qualcosa *(tauta)* che in parte riguarda soltanto loro stesse. L'unica possibilità che resta è che l'*hymin* parli di persone che il Cristo riconosce nelle Chiese come responsabili: si tratta in pratica dei profeti chiamati in causa dall'angelo quando respinge l'adorazione di Giovanni di Patmos nel v. 9[11].

[11] C'è identità per J. Behm, U. Vanni, J.-P. Charlier. Ma per H.B. Swete, J. Bonsirven, G.R. Beasley-Murray, J. Sweet, con *hymin* si allude alle sette Chiese che devono rivolgersi alle altre Chiese. Infine, per W. Bousset, E. Lohmeyer, L. Cerfaux - J. Cambier, A. Wikenhauser, E. Schüssler Fiorenza,

La formula di autopresentazione (« Io, Gesù ») è esclusiva dell'Apocalisse in tutto il NT, ed è una formula che sorprendentemente rinunzia ai grandi contenuti cristologici di cui di certo Giovanni non era a corto. In compenso la formula mette il lettore in un rapporto di particolare intimità con il Cristo, e ha in sé tutta la forza di rassicurazione che il nome proprio di Gesù comporta per un credente. Il libro di Giovanni ne esce anche qui legittimato, tanto più che Gesù conclude le sue parole con due autodefinizioni dalla ricca e suggestiva cristologia. « Radice, virgulto di David » riprende e modifica la « radice di Iesse » di Is 11,1.10 intensificandone la componente messianica[12], mentre « astro del mattino *(prōïnos)* » parla del sole che al mattino comincia la sua salita verso il pieno cielo per elargire luce e calore, oppure parla direttamente del Risorto il quale si mostrò vivente, alle donne e ai discepoli, presto nel mattino di pasqua *(prōï*, Mc 16,2.9; Gv 20,1)[13].

Fra i vv. 16b-17 è evidente un caso d'interferenza di voci. Sta infatti parlando Gesù (« Io sono... l'astro splendente del mattino »), quando il narratore lo interrompe per dire che lo Spirito e la sposa invocano la sua venuta e per aggiungere tre imperativi esortativi, il primo e il secondo rivolti all'ascoltatore e rispettivamente all'assetato perché facciano propria quell'invocazione, e il terzo a chiunque ha desiderio perché attinga gratuitamente acqua di vita. Nell'espressione « lo Spirito e la sposa » è da vedere un'endiadi, quasi che l'espressione significhi: « Chiesa pneumatica, animata dallo Spirito »[14]: la Chiesa che sa ascoltare ciò che lo Spirito dice (cfr., ad esempio, Ap 2,7.11) e che si prepara e si adorna per il suo Sposo (21,2) con le opere giuste dei santi (19,7d-8).

Nel v. 17 il *legousin* all'indicativo (« Lo Spirito e la sposa dicono... »), e cioè il registro narrativo-referenziale, contrasta con il registro esortativo dei tre imperativi seguenti. Infatti lo *eipatō* (« Chi ascolta, dica... ») preme sull'ascoltatore perché ripeta l'invocazione: « Vieni! » che è già sulle labbra della Chiesa pneumatica. Il secondo e il terzo imperativo sono ancora più arditi. Con l'uno, Giovanni si colloca nel luogo stesso della ricompensa escatologica e, identificando il suo destinatario con chi è assetato della venuta e della ricompensa, gli comanda di venire: « L'assetato venga! ». Con l'altro, Giovanni fa dell'interlocutore uno che brama *(ho thelōn)*, e non soltanto è bisognoso *(ho dipsōn)*. Poi, come se quell'interlocutore fosse già giunto alla Gerusalemme escatologica e al fiume d'acqua viva, Giovanni lo invita ad attingere: « Chi lo brama, prenda acqua di vita, gratuitamente ». Con molta abilità, dunque, l'autore qui sta trascinando le sue Chiese dall'abulia e da un'allentata vigilanza escatologica alla sete delle ultime realtà e alla ferma de-

U.B. Müller con l'*hymin* sono interpellate persone che nelle Chiese hanno una qualche responsabilità, probabilmente i servi o profeti menzionati in Ap 22,6.9.

[12] Vedi qui il commento ad Ap 5,5, p. 146.

[13] Vedi qui l'*Excursus 2. Questioni preliminari circa i messaggi alle Chiese*, pp. 101-102.

[14] Così intendevano già gli antichi. Fra i greci, Andrea di Cesarea scrive: « La Chiesa e lo Spirito che abita in essa gridano nei nostri cuori: "*Abba*, Padre" e invocano la venuta del Figlio unigenito di Dio ». Fra i latini, Ruperto di Deutz scrive: « Foris sponsa, id est Ecclesia, dicit ad aurem corporis... intus ad aurem cordis dicit spiritus ». Non così Aimone di Halberstadt: « Spiritus dicit hoc per occultam inspirationem cordibus fidelium. Sponsa autem, id est Ecclesia, per apertam praedicationem auditores suos invitat ad patriam coelestem ». Martino di León unifica le due affermazioni.

terminazione di conquistarle. Nel v. 20 Giovanni riproporrà un'ultima volta la promessa della venuta rafforzandola con un *nai* (« sì ») che la rende ancora più sicura e più facile da attendere. E poi coinvolgerà nell'effettiva invocazione tutti: se stesso, la Chiesa ideale e il cristiano non ideale, così che, pur non essendo menzionato esplicitamente alcuno, tutti assentono con l'Amen e invocano la venuta: « Amen! Vieni, Signore Gesù ».

Dopo gli imperativi pronunziati dal narratore nel v. 17, il discorso riprende in prima persona: « Io testimonio a chiunque ascolta ». Soggetto di quell'« Io testimonio » è ancora Gesù, perché subito sotto, al v. 20 « colui che testimonia » è Gesù. Da un versetto all'altro però il concetto di « testimonianza di Gesù » viene sottoposto a evoluzione, sia nel significato che nel contenuto: nel v. 18 la testimonianza di Gesù non ha più come oggetto la vita delle Chiese come nel v. 16, bensì le durissime sanzioni che si abbatteranno su quanti manomettono il libro di Giovanni. La regola « Non togliere, non aggiungere », provenendo probabilmente dall'Oriente (*Dottrina di Ptahhotep*, 2000 a.C., Egitto), nel giudaismo esprimeva l'inviolabilità dei comandamenti divini (ad esempio, Dt 4,2; 13,1; Ger 33,2) o della Scrittura (Pseudo-Aristea, Giuseppe Flavio, Filone di Alessandria). Nel mondo greco, dove era espressione proverbiale già per Aristotele, esprimeva l'inviolabilità delle leggi codificate (Plutarco), del pensiero del maestro (Platone), dei patti e delle alleanze fra i popoli (Tucidide) e, come è il caso di Ap 22, l'inviolabilità del proprio scritto (Artemidoro, 130 d.C. circa). Come Artemidoro in ambito pagano, allo stesso modo Giovanni di Patmos per le Chiese d'Asia difende la sua profezia dall'alterazione e dalla mutilazione, sentendosi ispirato da Dio. E Dio veglia sulla parola che da lui è uscita[15].

La formulazione giovannea della regola è una delle più lapidarie ed efficaci e i due riferimenti al contenuto del libro dicono chiaramente che Giovanni l'ha rielaborata e piegata ai suoi intenti. I casi previsti sono due: che si aggiunga qualcosa al libro *(ean tis epithę̄)* o che da esso invece qualcosa si tolga *(ean tis aphelę̄)*. Con un gioco di parole un poco artificioso Giovanni dice che, come sanzione, a chi aggiunge sarà aggiunto e a chi toglie sarà tolto. Qui la legge di reciprocità, a cui l'Apocalisse fa frequente ricorso[16], trae i castighi dal libro stesso: a chi aggiunge saranno aggiunti i flagelli descritti nel libro, a chi toglie sarà tolta la ricompensa dell'albero di vita. Il gioco di parole è difficile da rendere nelle nostre lingue, ma in qualche misura è forzato anche in greco, soprattutto per l'*epitithēmi*. In greco il verbo *epitithēmi* si usa per dire l'imposizione di pene, ammende o della pena capitale[17] e qui, per l'idea dell'aggiungere qualcosa a un libro: e allora in greco sarebbe più appropriato il verbo *pros-tithēmi*. Quanto ai flagelli evocati, il lettore va col pensiero a quelli delle trombe e delle coppe: chi oserà alterare la profezia di

[15] W.C. van Unnik, *De la règle « mēte prostheinai mēte aphelein » dans l'histoire du Canon*, in *VigChr* 3 (1949) 1-36.

[16] Cfr. le antitesi di reciprocità: « Poiché hai custodito... io custodirò » di Ap 3,10, « Mandare in rovina chi manda in rovina la terra » di 11,18, e cfr. poi gli imperativi di 18,6-7. Cfr. altri testi e una più circostanziata trattazione del tema in G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, pp. 166-167.

[17] Per l'imposizione di pene, cfr. Erodoto, *Le storie* 4,43; per la pena capitale, cfr. Platone, *Leggi* 838C.

Giovanni sarà dunque equiparato a idolatri e persecutori. Chi invece toglierà qualcosa dal libro sarà escluso dall'albero della vita e dalla città escatologica (anche qui in *hysteron-proteron* come nel v. 14), che nella mente dell'autore sono i beni sommi da conquistare e di cui temere invece la perdita.

Allertando «ogni ascoltatore» *(panti tō̜ akouonti)*, Giovanni potrebbe riferirsi a chi come in Ap 1,3 ascolta la lettura del rotolo in un'assemblea comunitaria. Ma costui o costoro potrebbero manomettere le parole del libro soltanto applicandole in modo riduttivo o deformante nella loro vita quotidiana, e il libro come tale non subirebbe né aggiunte né mutilazioni. I veri ascoltatori minacciati nei vv. 18-19 sono allora le persone influenti che, cancellando o interpolando con penna e calamaio, potrebbero alterare la profezia di Giovanni, o almeno minimizzandone o snaturandone l'insegnamento in occasione della lettura comunitaria. Questo era ciò che faceva Gezabele la quale, facendosi forte del titolo di profetessa, nella sua attività didattica trasmetteva un insegnamento contrastante con quello di Giovanni, esempio tipico di ciò che Giovanni intendeva con l'*epitithēmi* del v. 18 e con l'*aphaireō* del v. 19.

L'autore dell'Apocalisse ha così provato a portare il suo interlocutore dalla tiepidezza a una rinnovata attesa escatologica e gli ha messo nelle mani la sua profezia, che nessuno deve alterare, come aiuto alla perseveranza nella battaglia evangelica. Il libro può oramai finire. Di fatto seguono soltanto l'estrema promessa della venuta da parte del Cristo, un'ultima invocazione di essa (v. 20), e l'augurio finale della grazia (v. 21). La grazia che Giovanni di Patmos augura nel congedarsi dalle sette Chiese è la guida dell'Agnello alle acque di vita, la fedeltà nello scontro con la Bestia e con Babilonia, e la beatitudine della santa Gerusalemme. Tutto questo Giovanni invoca sulle Chiese d'Asia con un augurio che non ha tempo.

Il testo di Ap 22,6-21 è campo aperto per l'inconsueto accavallarsi di una voce sull'altra. O, meglio, di tre voci, secondo questo ordine: narratore-Gesù-narratore (prima strofa); Gesù (seconda strofa); Gesù-narratore-Gesù-narratore-assemblea (terza strofa)[18]. U.B. Müller ha proposto di spiegare l'interferenza delle voci ambientando il testo nella prassi profetica e carismatica delle primitive comunità[19]. Quella prassi è nota a noi attraverso la regolamentazione che Paolo diede ai carismatici di Corinto, ed effettivamente 1Cor 11 e 1Cor 14 documentano per le riunioni delle comunità domestiche di Corinto un alternarsi di preghiera, profezia, glossolalia, e di interpretazione di essa. Fra l'altro, Paolo fa l'ipotesi che un profeta stia parlando e che durante il suo intervento venga concessa una rivelazione a un altro il quale, seduto, lo stava ascoltando: Paolo sentenzia allora che il primo deve d'im-

[18] Diversamente da quello che scrivono molti interpreti, si deve affermare che l'angelo non prende mai la parola perché è sempre Giovanni di Patmos in veste di narratore a riferire le sue parole (*kai eipen moi*, Ap 22,6; *kai legei moi*, Ap 22,9.10).

[19] U.B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 282, per Ap 16,15: e *Ibid.*, p. 367 per l'epilogo. La collocazione geografica diversa non costituisce una difficoltà: l'Egeo e i suoi porti congiungevano anziché separare Acaia e Asia. Cfr. poi G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi* (SB 143), Paideia, Brescia 2004, pp. 153-170.

provviso fare silenzio (1Cor 14,30). Soprattutto quell'*ho prōtos sigatō!* di Paolo («Il primo si taccia») aiuta a capire perché, ad esempio, in Ap 22,7 la voce che proclama: «Ecco, io vengo!» (ma cfr., ad esempio, Ap 1,7.8; 16,15; 18,20) tolga la parola a chi stava parlando.

Soprattutto all'inizio e alla fine del suo libro, facendo ricorso al linguaggio dei carismatici, Giovanni cerca di dire ai fratelli-profeti delle sette Chiese che, se vuole, sa parlare come loro e come le assemblee in cui essi sono attivi. Anche la forma caotica del testo (ma meglio sarebbe dire *carismatica*) è dunque finalizzata alla legittimazione del libro. Tutto dice quanto Giovanni non fosse per nulla sicuro che il suo libro avrebbe avuto buona accoglienza, e l'avere riservato ai profeti le estreme parole del libro, dice che in fondo tutto dipendeva dalla collaborazione che essi avrebbero dato o rifiutato, e dice che Giovanni aveva bisogno di legittimare il suo scritto soprattutto ai loro occhi. Sapendosi in difficoltà, Giovanni cerca di gettare ponti. La profetessa Gezabele è andata così oltre che, dopo un primo tentativo di farla rinsavire («Le diedi tempo perché si convertisse»), non resta ora se non una terapia d'urto. Quanto agli altri profeti-fratelli, Giovanni nutre speranze maggiori, ma nessun passo del suo libro ci permette di dire che sente vicino alle sue posizioni qualcuno di essi. Nelle sette Chiese ha un qualche seguito: non però in tutte. A motivo della sua fermezza Giovanni è un profeta solo.

In un testo segnato dal caos delle voci e dalla trepidazione del profeta, il lettore dal gusto fine trova incastonate perle come la preghiera di Sposo e sposa, l'invito all'assetato a bere gratuitamente, le luminose definizioni con cui Gesù chiama se stesso «astro del mattino», «primo e ultimo», e la consolante assicurazione della pronta venuta: «Ecco, io vengo presto, e la ricompensa è con me... Sì, vengo presto». Qui e in tutto il libro, il bello è per invitare alla giusta scelta di campo. La scelta che aveva portato Giovanni a Patmos, e che di quella piccola isola oramai per sempre ha fatto un luogo dello spirito.

Parte terza

IL MESSAGGIO TEOLOGICO

TEOLOGIA DI APOCALISSE

1. La trama narrativa del libro profetico di Giovanni di Patmos

Ritrovare il filo e il senso della narrazione è indispensabile per l'Apocalisse come per ogni libro narrante perché si possa mettere in luce, in seconda battuta, la visione che ha dell'uomo, della storia e dell'azione di Dio nella storia. Di per sé il contenuto del libro di Giovanni di Patmos è già stato presentato qui nella *Sezione introduttiva* (*Profilo storico-letterario*, pp. 23-26) ma dal punto di vista delle parti in cui si articola: ora invece la trama del libro, condensata in una pagina, deve fare da premessa per una sintesi della visione teologica di cui, episodio dopo episodio, il commento ha messo in luce i frammenti. È tempo di sintesi, veloce e libera anche da note e ripetizione di bibliografia.

La trama di Ap 1-3 è semplice. A Patmos, isola dell'Egeo a una giornata di navigazione dall'Asia Minore, Giovanni è destinatario di una cristofania. Il Cristo gli si manifesta e gli ingiunge di scrivere a sette Chiese asiatiche un messaggio circa la loro vita *ad intra* e *ad extra*. Giovanni riporta poi i sette messaggi, uno per ognuna delle Chiese.

Più complessa è la trama narrativa di Ap 4-22, e cioè della seconda parte del libro. Si apre anch'essa con una visione: Giovanni è invitato a salire in cielo e può così contemplare il tempio celeste, o aula regale del trono di Dio. Nella sua destra il sovrano che siede sul trono regge il rotolo delle sue volontà, ma il rotolo è sigillato con sette sigilli. Solo il Cristo risorto, presentato nella figura di Agnello, è in grado di aprire un sigillo dopo l'altro. In tal modo il Cristo rivela le volontà di Dio scritte nel rotolo celeste, ed è così che realizza il titolo di Ap 1,1: « Rivelazione di Gesù Cristo, che Dio diede a lui perché la manifesti ai suoi servi ».

Le scene che accompagnano l'apertura di ogni sigillo costituiscono il contenuto del rotolo che, dunque, viene rappresentato più che « letto », in una sorta di audiovisivo *ante litteram*. L'apertura dei primi sigilli mettono in scena le forze positive (il cavaliere bianco) e negative (i cavalieri rosso della guerra, nero dell'ingiustizia, verdastro della morte) che si scontrano nella storia umana. All'apertura del quinto sigillo i martiri cristiani, che sono ai piedi dell'altare celeste, chiedono a Dio di vendicare il loro sangue. La risposta data loro dice che ci saranno altri martiri, ma che Dio non mancherà di intervenire. Di fatto, dopo che i 144.000 delle tribù messianiche, o popolo dei servi di Dio, sono stati segnati con il sigillo che li proteggerà, l'ira divina si abbatte dapprima sugli adoratori di idoli e demoni. I

flagelli dell'ira divina sono scatenati da sette angeli che, agli ordini di Dio, fanno squillare le loro trombe. Come nell'antico esodo, però, le piaghe mandate da Dio induriscono invece di convertire.

Mentre la vicenda degli adoratori degli idoli e dei demoni va chiudendosi, Giovanni è investito di un nuovo compito profetico « contro popoli e re numerosi » e, oltre a lui e insieme con lui, due testimoni, che rappresentano tutto il popolo di Dio, sono inviati a profetare nella « grande città » e fra gli abitanti della terra. Tutto annunzia un nuovo intervento di Dio.

Il fronte dei « non servi » di Dio a questo punto si allarga perché entra in azione l'avversario per eccellenza, il Drago o satana, che, non avendo potuto nuocere al Messia e alla sua madre, la Donna avvolta di sole, scatena una guerra senza quartiere contro il resto della discendenza della Donna. In aiuto del Drago salgono dal mare (il *mare nostrum* dei romani) e dalla terra (l'Asia Minore) due bestie: la prima riceve dal Drago il suo trono e la sua potenza, e poi si fa adorare da tutta la terra (l'ecumene), mentre la seconda promuove il culto della statua della prima bestia nella regione da cui proviene (l'Asia Minore). Le due bestie sono probabilmente l'imperatore di Roma che soprattutto in Oriente era oggetto di culto e, rispettivamente, l'assemblea provinciale (*koinon* o *commune Asiae*), che promuoveva quel culto con l'erezione di templi e statue, con feste, processioni e giochi pubblici. Si va organizzando così una nuova e più insidiosa idolatria, blasfema contro Dio e vessatoria nei confronti dei discepoli di Gesù: l'idolatria della Bestia-dal-mare. Ma anche contro questa seconda idolatria si abbattono i flagelli dell'ira divina, questa volta scatenati dal versamento delle coppe dell'ira a opera di sette angeli, anch'essi al servizio di Dio.

Poiché anche gli idolatri di questa idolatria si induriscono invece di convertirsi, dopo l'intervento medicinale non resta che l'intervento giudiziale. Dapprima è giudicata Babilonia (capitale del regno della Bestia che si fa adorare), il cui giudizio a Giovanni di Patmos è mostrato da un primo angelo ostensore: la città viene consumata dall'incendio così che su di essa fanno il lamento funebre i re vassalli e i mercanti che con essa intrattenevano lucrosi traffici. Gioisce invece il popolo di Dio, la sposa che va preparandosi al banchetto di nozze del Cristo-Agnello. Poi sono giudicate le due Bestie: i loro eserciti sono vinti dal Cristo con la spada che esce dalla sua bocca ed esse vengono precipitate nello stagno di fuoco e zolfo. Il Drago, libero di nuocere ma sostanzialmente immobilizzato dalla vittoria pasquale del Cristo, anch'esso combatte una guerra dall'esito scontato perché finisce anch'esso nello stagno di fuoco e zolfo, mentre un fuoco venuto dal cielo consuma Gog e Magog, e cioè i suoi eserciti. L'autore dell'Apocalisse aggiunge qui un quarto, ulteriore e inaspettato giudizio, quello di Morte e del suo regno.

È così che, vinto anche l'ultimo nemico, Morte, si inaugurano i cieli nuovi e la terra nuova e un secondo angelo ostensore mostra la Gerusalemme nuova e santa a Giovanni. La visione della città escatologica, con l'acqua di vita e l'albero di vita che segnano il ritorno al paradiso perduto, chiude il libro di Giovanni all'insegna della speranza e dell'esortazione alla fedeltà, perché il Signore viene, viene presto, con la sua ricompensa.

2. Il segno di Patmos sulla teologia dell'Apocalisse

Il seme della teologia dell'Apocalisse è nel grido degli uccisi di Ap 6,9-10: Giovanni di Patmos vi fa parlare chi nelle Chiese si chiedeva fino a quando Dio avrebbe dilazionato il suo intervento di giustizia. È la domanda di teodicea che si trova in molti salmi e nel libro di Giobbe: la domanda se Dio è giusto o no, e, se è giusto, quando farà vendetta. Sull'isola di Patmos il culto di Apollo e di Afrodite, e a Efeso il culto di Artemide o quello degli imperatori flavi, acuivano quelle domande, perché quei presunti dèi sembravano vincenti. In tal modo la teologia di Giovanni è tutt'altro che di scuola o evasiva, perché è figlia della sofferenza e del dubbio: è problematica, impegnata e audace.

La risposta è già tutta in Ap 1,9, il primo testo di persecuzione con il quale Giovanni ambienta se stesso e le Chiese d'Asia nella triplice congiuntura di tribolazione, regno e perseveranza *(thlipsis, basileia, hypomonē)*. La partecipazione dei credenti alla *basileia* è nel passato perché il Cristo « ci fece regno, sacerdoti », così che a lui sale una doverosa dossologia *(autō̧ hē doxa kai to kratos ktl)*, ripresa e prolungata poi nei numerosi testi di lode del libro. Ed è nel futuro, perché i servi di Dio « regneranno per i secoli dei secoli », come è detto a più riprese e soprattutto nella pagina conclusiva. Questa grande dignità regale fonda la *hypomonē* in mezzo alla *thlipsis* del difficile presente.

È così che dalla vita tribolata di Patmos e d'Asia nasce la riflessione sul governo universale di Dio *(3. Il governo di Dio e la teologia della storia)*, sull'opera redentrice del Cristo *(4. Il Cristo rivelatore, pastore e vincitore)* e sulla vocazione regale, sacerdotale-dossologica ed escatologica del popolo dei credenti (*5. La Chiesa, la soteriologia, lo Spirito e l'*eschaton).

3. Il governo di Dio e la teologia della storia

a) Dio come pantokratōr. - Mentre l'Apocalisse parla del Cristo con tre immagini diverse, presenta Dio invece con la sola grande immagine del re universale. La regalità di Dio è espressa con il titolo di *pantokratōr*, con la perifrasi che lo dice attivo nel passato, nel presente e nel futuro (« Colui che era, che è, e che viene ») e attraverso l'omaggio che riceve dalla corte celeste, perché i ventiquattro Vegliardi rappresentano tutta la storia, essendo probabilmente la somma dei dodici eponimi delle tribù d'Israele e dei dodici apostoli dell'Agnello, e perché i quattro Viventi rappresentano probabilmente tutta la creazione. I *logia* e le parabole di Gesù nei sinottici annunziavano il regno con immagini prese dalla *routine* della casa, del campo, del lago o del tempio, ma Giovanni di Patmos non rinunzia alle immagini proprie del governo e della regalità, ed è soprattutto attraverso i simboli del trono e del rotolo che parla della signoria di Dio sulla storia.

Il trono è menzionato 2 volte anche nei primi capitoli, ma è da Ap 4,2 in avanti che, attraverso non meno di 34 ricorrenze, collega e domina tutti i successivi episodi fino alla visione della Gerusalemme escatologica, dove è adorato per i secoli dei secoli. In 7,9, il « trono » è messo in parallelo con « Agnello » e quindi addirittura sta al posto del nome di Dio: « Stavano al cospetto del trono e al cospetto dell'Agnello ». In tutto il corso del libro dal trono vengono lampi, tuoni,

voci e parole che imprimono alle vicende narrate l'impulso e la direzione. Il rotolo poi che il re tiene nella destra è l'equivalente delle tavole celesti, con i decreti insindacabili delle volontà divine, di cui parlano le letterature orientali antiche. A differenza delle parabole del regno che nei sinottici chiedono vigilanza, tempestività di decisione, misericordia o preghiera fiduciosa, il trono e il rotolo di Ap 4-5 devono piuttosto apologeticamente rassicurare che Dio tiene saldo nelle sue mani il governo del mondo e che il suo intervento è certo ed efficace.

b) I mediatori dell'azione divina. - L'azione di Dio è affidata a due gruppi di sette angeli suoi ministri, gli angeli di trombe e coppe. A loro volta essi non agiscono direttamente ma attraverso i flagelli provocati dallo squillo delle loro trombe e rispettivamente dal rovesciamento delle coppe contro la terra. Non solo: spesso l'umanità è colpita non in sé ma negli ambienti cui è legata la sua vita (terra, acque salate, acque dolci, firmamento e atmosfera), con la spiacevole conseguenza che il lettore moderno, sensibile com'è ai temi ecologici, si trova a disagio di fronte a un Creatore che distrugge le sue stesse creature.

Dio dunque dirige la storia con mano ferma, e tuttavia nella sua azione si serve di intermediari e di cause seconde. Giovanni di Patmos, che di solito enfatizza e semplifica, a volte sa quindi anche riconoscere la complessità della storia, e se le sue semplificazioni servono a rassicurare, il discorso della complessità deve invece prevenire le obiezioni contro i ritardi, le smentite almeno apparenti, i casi limite e inspiegabili, nell'agire di Dio. La nostra istintiva riserva circa i flagelli antiecologici esprime poi a modo suo la gravità del peccato umano che ferisce anche la natura, per cui anch'essa geme nell'attesa della liberazione (Rm 8,19-22).

c) Il nuovo esodo e il regno millenario. - La terminologia *(plēgai)* e la natura dei flagelli (ad esempio, l'acqua cambiata in sangue, le ulcere, le tenebre) rivelano che gli angeli di trombe e coppe hanno il mandato di provocare le piaghe del nuovo esodo. Il bastone con cui Mosè percosse le acque del Nilo resta sullo sfondo, ma oramai sul mare della nuova vittoria si canta l'opera del Cristo: « I vincitori... cantano il cantico di Mosè, servo di Dio, e il cantico dell'Agnello ». I nuovi fuggiaschi che stanno passando il mare sono « coloro che hanno vinto la Bestia, la sua statua e il numero del suo nome », e il paese di schiavitù da cui sono portati fuori sono l'empietà e l'idolatria che, diffuse in tutta l'ecumene, si avvalgono di un grande potere economico e politico. Facendo leva sul ricordo positivo che l'esodo comporta, Giovanni di Patmos cerca dunque di difendere le Chiese dal canto di sirena che giunge dall'ambiente.

Ma i flagelli esodici non sono finalizzati alla distruzione. Non lo sono per gli ambiti del creato essendo destinati agli esseri umani, e non lo sono neanche per i bersagli umani, gli adoratori di demoni e simulacri e i sudditi del regno della Bestia, che da quei flagelli dovrebbero piuttosto essere portati a convertirsi. Le nuove piaghe sono medicina, non castigo o distruzione. È ben vero che Giovanni non si fa illusioni circa la volontà di ravvedimento da parte del mondo dell'idolatria ma, anche qui, da un lato egli sembra difendere la provvidenza divina dicendola protesa al bene di tutte le sue creature, e dall'altro invita a non fidarsi dei nuovi faraoni che come quello antico induriscono il cuore di fronte alle pressioni di Dio.

Pur avendo lo scopo di redimere l'offensore, i flagelli di trombe e coppe non portano però al risarcimento di chi è stato offeso. È così che l'autore rimanda artificiosamente il capitolo della giustizia divina al regno millenario nel quale quanti sono morti per la testimonianza di Gesù e per la parola di Dio rivivono e regnano con il Cristo. Nella realtà sembra trattarsi non di un tempo futuro da collocare nei pressi della parusia, ma di una delle dimensioni della storia che è da comporre con le altre, a spicchi d'arancia. Nel Dio dell'Apocalisse c'è dunque una misteriosa sintesi di misericordia verso i peccatori, di odio per il peccato, e di ricompensa per chi è fedele.

Ma quando poi Dio ha espedito tutti i tentativi per arrivare alla conversione del mondo dell'idolatria, non resta che il giudizio. Discorso che, duro da accettare anche per i toni truculenti propri della rappresentazione giovannea, non è però soltanto nell'Apocalisse ma, ad esempio, in molte parabole sinottiche. Assieme all'immagine della nuova Gerusalemme, ha poi la funzione di esortare alla giusta scelta di campo. In tutta l'Apocalisse il discorso di fondo è sempre la scelta di campo: ci si può schierare dalla parte di Babilonia e delle due Bestie, ma in quel caso ci si avvia verso lo stagno di zolfo ardente di fuoco, oppure ci si schiera dalla parte dell'Agnello, e allora ci si avvia verso il fiume dell'acqua di vita e verso l'albero della vita.

d) Il potere politico e l'accanito antagonismo a Dio. - L'Apocalisse rappresenta Dio quale sovrano seduto in trono a governare la storia, ma in Ap 12-13 l'autore dipinge un altro trono, un altro regno e un altro governo, quelli della Bestia-dal-mare, segnati dall'arrogante rivalità con Dio (« Chi come la Bestia? ») e dalla bestemmia contro di lui. Il testo è durissimo perché dice che il Drago o satana dà alla Bestia la sua forza, il suo trono e la sua grande potenza, e tutto è eco di Lc 4,6 dove « il potere », dice il tentatore a Gesù, « a me è stato dato, e a colui che voglio io lo do ».

Il potere politico è satanico, dunque, e satanico è quello che fa e quello di cui si serve con spregiudicatezza: il signoreggiamento sulle nazioni, la propaganda fatta di specchietti per le allodole (il fuoco che scende dal cielo, la statua parlante), l'istituzionalizzazione stessa della propaganda (la Bestia-dalla-terra o falso-profeta), la strumentalizzazione della religione (ridotta a inganno, *porneia*, ubriacatura e consacrazione del potere), il controllo dei flussi del commercio e della finanza (il marchio richiesto per poter comprare o vendere), e poi – a ruota libera – la vessazione, il delitto di Stato, la guerra aperta.

Il potere ha in sé la molla irrefrenabile del volere tutto: tutta la terra e tutte le sue nazioni ed etnie, non uno ma molti regni (sette o dieci diademi), il dominio su politica, religione, economia. E poi ha o vuole il concentrato di ogni forza: molteplicità di teste e corni, aspetto di leopardo, piedi di orso, bocca di leone, corni di agnello e voce di drago, e, ancora, il soggiogamento di ogni classe sociale: « I piccoli e i grandi, i ricchi e i poveri, i liberi e gli schiavi ». Ognuno che legge si sente rappresentato da qualcuna delle componenti di quelle tre coppie antitetiche perché sa di essere sotto il tallone dei signori di questo mondo (1Cor 8,5), o è aiutato a diventarne consapevole. Mentre di Dio si dice che toglie la fame e la sete, che protegge dall'arsura e dalla vampa del sole, e che asciuga ogni lacrima dall'occhio

dei suoi..., dell'anti-dio si dice che è intento invece ad allargare il suo potere politico (il fornicare con i re della terra) e a incrementare il proprio lucro ai traffici e ai commerci per terra e per mare. La lista delle ventinove merci di Ap 18 è significativamente la più lunga di tutta l'Apocalisse.

e) La teologia della storia. - Ma Giovanni di Patmos dipinge due scene di contrasto: il crollo dei troni politici e degli imperi economici in Ap 18-20, e l'ergersi del trono di Dio e dell'Agnello al centro della città escatologica nella pagina finale. È ben vero dunque che il potere è satanico (se non viene «evangelizzato»; cfr. Mt 20,25-28 e par.), ma solo Dio è *pantokratōr*, e solo il Cristo è «re dei re e signore dei signori».

Questa critica al potere politico ed economico è tra gli apporti più originali ed energici dell'Apocalisse in tutto il NT, insieme con la teologia della storia in cui quella critica si integra. A Chiese in difficoltà per il prosperare dei persecutori e dei potenti e per il sacrificio non vendicato dei martiri, Giovanni dice che la storia è campo di duro scontro tra bene e male, non campo aperto agli arbitrii. Le scelte di ciascuno non sono moralmente indifferenti e portano invece all'uno o all'altro approdo finale. Nelle loro crisi di crescita o di rapporto con l'ambiente, le Chiese devono sapere che la storia ha una direttrice, una sanzione e una meta.

4. Il Cristo rivelatore, pastore e vincitore

a) La cristologia dell'Apocalisse e le sue molte immagini. - E.B. Allo, richiamandosi a W. Bousset, afferma che la cristologia dell'Apocalisse è la più sviluppata del NT ed E. Schmitt la dice tema fondamentale del libro *(das Grundlegende der Apokalypse)*. In effetti, il Cristo vi è protagonista di molte immagini e soggetto di molte azioni: parla alle Chiese e si muove in mezzo ai loro candelabri, apre il rotolo che nessuno è capace di aprire, è stato sgozzato, con il suo sangue si è fatto redentore, si fa pastore e guida, è sottratto all'insidia del Drago, combatte un'aspra battaglia e ne esce vincitore, regna per mille anni mentre il Drago è nel carcere dell'abisso, e regna sullo stesso trono del Padre nella Gerusalemme escatologica. Ma le immagini cristologiche maggiori sono tre.

b) Il «simile a figlio d'uomo» e le Chiese. - La prima grande immagine con cui Giovanni sceglie di parlare del Cristo è quella del «simile a figlio d'uomo» che è immagine di somiglianza sulla linea dell'umanità e non, ad esempio, della zoologia mitica (cfr. Drago, Bestia, Agnello), o sulla linea angelica. È quindi immagine di vicinanza: il Cristo si fa presente in sembianze umane come quelle di Giovanni e dei membri delle Chiese. È un'immagine diversa anche da quella del condottiero che in Ap 19 si lancia all'assalto dei nemici: è infatti l'immagine di colui che ama le Chiese tenendo con affetto le loro stelle nella destra e muovendosi in mezzo ai candelieri che sono le Chiese stesse. Definendosi poi come colui che ha vinto la morte e oramai detiene le chiavi di Morte e di Ade, il «simile a figlio d'uomo» si propone come «generato per primo (alla risurrezione) di fra i morti» e quindi come inizio e archetipo della nuova creazione.

I tratti della sua identità, del suo agire o del suo aspetto convengono distributivamente a questa o a quella Chiesa. Il muoversi fra i sette candelabri è riproposto alla Chiesa di Efeso per dire che egli rimuoverà il suo candelabro, se la Chiesa efesina non tornerà all'amore di un tempo. L'aver vinto la morte è applicato alla Chiesa di Smirne per invitarla a essere fedele fino alla morte. La lingua come spada tagliente è applicata alla Chiesa di Pergamo per dire che con essa il Cristo combatterà i nicolaiti pergameni. Gli occhi sono applicati alla Chiesa di Tiatira per dire che egli scruta i reni e il cuore, e dà a ciascuno secondo le sue opere. Come in una settuplice omelia domenicale la sua parola poi ha elogi, incoraggiamenti, rimproveri, minacce e promesse per ogni Chiesa, per combattere l'insidia dei falsi apostoli, della sinagoga di satana, del temibile trono di satana, dei nicolaiti e di Gezabele, e per neutralizzare le conseguenze del raffreddamento evangelico, della tiepidezza e del senso di autosufficienza.

c) L'Agnello rivelatore, redentore e pastore. - La seconda grande immagine è quella dell'Agnello e, se il « simile a figlio d'uomo » si muoveva in mezzo a situazioni locali e occupandosi di fibrillazioni dello spirito impercettibili a un occhio non penetrante, con l'immagine dell'Agnello la cristologia dell'Apocalisse prende il largo verso orizzonti universali. Anzitutto, il Cristo-Agnello prende dalla destra del sovrano il rotolo sigillato delle volontà divine. Nonostante che nelle ventotto menzioni non gli siano mai attribuite parole al discorso diretto, l'Agnello che apre il rotolo è l'equivalente del Gesù che con le parabole consegna ai suoi i misteri del regno (Mc 4,11): è anzi l'icona stessa della parola divina. Il proposito di Dio non è dunque da chiedere ai bisbigliamenti della Pizia come era nel mondo greco, o al volo degli uccelli o alle viscere delle vittime sacrificali come era nel mondo romano, ma è rivelato dal mediatore-*princeps* che è il Cristo.

Oltre che rivelatore, il Cristo-Agnello è poi il redentore che da ogni nazione ha riscattato un popolo per Dio per farne « regno e sacerdoti ». Anche dopo la pasqua il Cristo è alla guida dei suoi: sul fronte esterno li porta alla battaglia contro la Bestia e vince, così da essere « re dei re e signore dei signori », mentre sul fronte interno li conduce ai pascoli e alle acque di vita, e così prepara le nozze con la sua sposa, che va adornandosi delle opere di giustizia dei santi. I suoi lo seguono ovunque egli vada, nel suo sangue vincono la battaglia contro il Drago, contro la Bestia e contro la sua idolatria, e chi riceve e accoglie l'invito al suo banchetto di nozze è beato.

d) Il Cavaliere vittorioso e i suoi nomi. - In Ap 19 l'Agnello diventa metamorficamente il cavaliere che cavalca il cavallo bianco alla testa dei suoi eserciti, anch'essi montanti cavalli bianchi: è la terza immagine maggiore della cristologia giovannea.

Oltre agli attributi di stampo guerresco (mantello macchiato di sangue, eserciti di cavalleria, spada della sua bocca). Giovanni di Patmos attribuisce al cavaliere bianco una lunga serie di cinque nomi. Il nome più enfatico perché costruito a modo di doppio superlativo è il titolo di « re dei re e signore dei signori ». Si tratta di un nome scritto *(gegrammenos)*, così come è scritto il nome che non è conosciuto da alcun altro se non da lui. Gli altri tre nomi non sono scritti, ma chiamati

a voce *(kaloumenos, keklētai)*. Voce e scrittura dunque parlano di lui e ne definiscono la complessa e misteriosa identità per il lettore. Quello del v. 13, « *Logos* di Dio », è il nome cristologicamente più forte, come dice la sua stretta parentela con *Logos* di Gv 1 e « *Logos* di vita » di 1Gv 1. Di fatto subordina a sé gli altri due nomi, quelli iniziali di Fedele e Verace: nell'Apocalisse sono detti fedeli e veraci infatti due volte lo stesso Gesù e due volte non il *Logos* di Dio, ma i *logoi* di Dio. « *Logos* di Dio » è, poi, chiave interpretativa anche della spada: la spada è nella sua bocca come una lingua, e non nella mano come un'arma, tanto più che nel messaggio a Pergamo quella spada dava battaglia alla dottrina dei nicolaiti, e non a qualche esercito. E allora, come la spada del cavaliere, così anche le sue armate, la sua battaglia e la sua vittoria non sono quelle belliche ma quelle della verità contro la menzogna.

e) « Sì, vengo presto ». - Il cristologumeno della venuta gloriosa non è espresso in alcuna grande immagine, non solo quando si tratta di una promessa alla prima persona (« Vengo presto », « Vengo come un ladro », « Sì, vengo presto »), ma anche quando si tratta di un annunzio alla terza persona (« Egli viene sulle nubi e ogni occhio lo vedrà »). Anzi, nell'invocazione del penultimo versetto del libro colui a cui si chiede di venire è invocato nel più comune linguaggio cristologico del NT: « Vieni, Signore Gesù », dopo che lui stesso si era presentato dicendo: « Io, Gesù ». Una designazione così spoglia dice criticamente l'ingombro che le immagini giovannee talvolta comportano: da un lato devono bensì conquistare l'attenzione per scuotere e mobilitare, ma dall'altro in qualche misura distanziano il lettore dall'oggetto della fede. È un rischio che allora non si deve correre nei confronti del Cristo della parusia verso il quale tutto il libro è proteso: i primi versetti del libro annunziano che « il tempo è vicino » e che egli « viene sulle nubi », mentre gli ultimi contengono l'invocazione: « Vieni! » e la rassicurante risposta: « Sì, vengo presto ».

L'urgenza espressa dalle aggiunte « presto » e « come un ladro » ai verbi della venuta, è il risvolto positivo dei tempi, fortunatamente non lunghi ma brevi e provvidenzialmente imprevedibili, che hanno a disposizione gli avversari per convertirsi (« Tempo più non ci sarà ») o per le ultime insidie (« Gli resta un piccolo tempo »). Le due facce della venuta si ritrovano insieme nella ricompensa promessa a ciascuno « secondo le sue opere », e ancora di più nel susseguirsi della beatitudine da una parte e del decreto di espulsione dall'altra in Ap 22: « Beati coloro che lavano le loro vesti così da avere parte all'albero della vita e accesso alla città per le sue porte... Fuori i cani, coloro che praticano la magia, i *pornoi*, gli omicidi, gli idolatri! ».

f) Un titolo di indicibilità e dalle molte valenze. - Tra i titoli e gli attributi del Cristo quello di « Agnello » ha una certa quale inafferrabilità. Anzitutto, se si fa eccezione per il suo sgozzamento, nell'Apocalisse l'Agnello non è mai nel ruolo di un vero agnello: un agnello non apre libri, non ha un'ira che minacci l'umanità, non guida una schiera di 144.000 persone, non conduce alcun esodo attraverso il mare, non combatte contro draghi e bestie, non celebra nozze, non siede su di un trono e non è un tempio. In secondo luogo, nonostante i paralleli anticotestamentari e no-

nostante l'« Agnello di Dio » di Gv 1,29.36, per la strana gamma dei suoi tratti che bisogna mettere insieme e concordare, è un titolo dal contenuto sfuggente.

Forse è allora una sorta di titolo « di lavoro » che serve a esprimere le molteplici relazioni del Cristo con Dio, con la storia, con la Chiesa, con i redenti e con i nemici o con la sposa, e che così svolge una funzione analoga a quella del titolo di « Figlio dell'uomo » nei sinottici. O forse è una sorta di superlativo, un modo di alludere all'eccedenza di senso del Cristo, un modo di affermare la sua indicibilità, così come lo è il « simile nell'aspetto a diaspro e sardio » che in Ap 4,3 deve parlare di Dio. Nel « simile a figlio d'uomo » un'analoga indicibilità è espressa in quel suo cogliere di sorpresa Giovanni di Patmos, apparendogli alle spalle, e nel cavaliere di Ap 19 con il nome « che nessuno conosce se non lui stesso ».

5. La Chiesa, la soteriologia, lo Spirito e l'*eschaton*

a) Chiese locali e Chiesa universale. - L'Apocalisse parla della Chiesa da due differenti prospettive ecclesiologiche, rispettivamente in Ap 2-3 e in Ap 4-22. Mentre in Ap 2-3 si parla di sette Chiese locali dell'Asia proconsolare, la Chiesa di Ap 4-22 invece è una Chiesa non più regionalmente circoscritta, ma proiettata nello scenario d'azione che abbraccia cielo, terra e profondità dell'abisso. In secondo luogo, nel settenario delle lettere la vita delle Chiese si esprime in un'ampia gamma di situazioni e di sfumature, compresi peccato, infedeltà o tiepidezza, mentre in Ap 4-22 l'immagine della Chiesa universale è dipinta a un solo colore. Anzi, l'intera storia è schematizzata in due campi contrapposti, dipinti uno in bianco e l'altro in nero: dentro i confini della Chiesa sono schierati l'Agnello con i santi, i martiri e i testimoni fedeli, i vergini che lo seguono incontaminati, mentre fuori dalla Chiesa sono la triade e i suoi seguaci, persecutori e bestemmiatori. In Ap 4-22 fra le file dei cristiani non compare un solo apostata e neanche una sola volta vi si parla del peccato dei credenti, mentre in Ap 2-3 c'è chi è decaduto dall'amore degli inizi, chi è povero e miserabile, cieco e nudo, o chi dal punto di vista evangelico è agonizzante. Nel settenario dei messaggi dunque Giovanni di Patmos sembra guardare uno dei due schieramenti di Ap 4-22, quello della Chiesa, con la lente di ingrandimento, e quello che a distanza sembra senza difetto da vicino si rivela realtà composita di bene e di male, di peccato e di fedeltà.

Probabilmente le due contrastanti immagini della Chiesa non sono dovute a incoerenza di pensiero ma hanno funzioni retoriche complementari. Da un lato, in Ap 1-3 l'autore vuol dire alle Chiese che le sue diagnosi e le sue terapie sono oculate, e dall'altro in Ap 4-22 dipinge ai loro occhi l'ideale cui ispirarsi. Come a dire che per risolvere i problemi locali e quotidiani bisogna sottrarsi alla limitatezza del particolare e alzare lo sguardo a orizzonti più vasti.

b) Una Chiesa nell'« economia » trinitaria. - Il prescritto epistolare di Ap 1,4 augura alle Chiese d'Asia la grazia e la pace che vengono dalla Triade divina, nella quale però lo Spirito, evocato con la formula al plurale « i sette spiriti », non vi sembra una ipostasi alla pari con « Colui che era, che è e che viene » e con Gesù Cristo, testimone fedele. Anche altrove, infatti, i sette spiriti sono in qualche su-

bordinazione sia a Dio, al quale appartengono (Ap 4,5) e davanti al cui trono stanno (1,4; 4,5), sia al Cristo (3,1), del quale sono come gli occhi onniveggenti (5,6). Invece che l'ipostasi dello Spirito, essi sono le operazioni *ad extra* di Dio e del Cristo perché sono inviati in tutta la terra (5,6) e, in particolare, alle Chiese cui arrecano grazia e pace (1,4).

Nelle Chiese locali e nella Chiesa universale è in azione però lo Spirito ipostatizzato (*to Pneuma*, al singolare), più che « i sette spiriti ». A volte lo Spirito vi è in evidente (anche se non esplicito) collegamento con il Cristo perché, al momento di chiudere ognuno dei sette messaggi alle Chiese, per sette volte (2,7.11. 17.29; 3,6.13.22) il Cristo invita all'ascolto di ciò che lo Spirito *(to Pneuma)* dice alle Chiese, e quella parola dello Spirito non può non coincidere con i messaggi del Cristo. Anche lo Spirito della profezia (Ap 19,10) potrebbe essere l'ipostasi dello Spirito che anima i profeti, nonostante che Ap 22,6 parli al plurale di « spiriti dei profeti », e nonostante che lo stesso Giovanni di Patmos sia protagonista *en pneumati* (non *en tō̜ pneumati*, con l'articolo) delle quattro maggiori esperienze profetiche riferite nel libro (1,10; 4,2; 17,3; 21,10). Autonomamente dal Cristo, poi, è di nuovo lo Spirito ipostatico *(to Pneuma)* che in Ap 14,13 pronunzia un oracolo circa chi muore « nel Signore », probabilmente circa il martirio cristiano e circa la ricompensa di quel martirio (« le loro opere »).

Come la formula del *Credo* delle nostre liturgie, anche Giovanni di Patmos in qualche misura afferma dunque che lo Spirito (con le sue operazioni) « procede dal Padre e dal Figlio » e che « dà la vita »: dà la vita alle Chiese, suscitando in esse la profezia, o « testimonianza resa a Gesù », e suscitando fedeltà e martirio. Ma lo Spirito propizia nella Chiesa anche il suo ritorno a Dio. Alla chiusa del libro Giovanni di Patmos chiede infatti di far propria la preghiera dello Spirito e della sposa che dicono: « Vieni! ». Il « Vieni! » che lo Spirito suggerisce alla Chiesa pneumatica in Ap 22,17 è qualcosa di diverso dalla preghiera che, secondo Gal 4,6, lo Spirito grida nel cuore del credente: « Abba, Padre ». Il grido dello Spirito in Gal 4 dice la dignità filiale dai battezzati posseduta fin dal presente, mentre l'invocazione di Ap 22 è sponsale, e mentre la sposa dice: « Vieni! » al suo sposo, nello stesso momento va verso di lui con la lampada accesa, come le vergini sagge della parabola (Mt 25,7).

c) Chiesa redenta, regale, sacerdotale e profetica. - Nella dossologia di Ap 1,5b-6 è tratteggiata l'intera vicenda dei credenti. Nel loro passato c'è una vita vissuta nei peccati e da essi il Cristo li ha sciolti. Il termine *hamartiai* non necessariamente si riferisce a una vita selvaggiamente peccaminosa e si pone piuttosto in alternativa alla vita nuova: in Ap 14,3.4, ad esempio, si parla di riscatto *(agorazō)* « dalla terra » e rispettivamente « dagli uomini », e in 5,9 « da ogni tribù, lingua e popolo e nazione ».

In positivo l'evento della redenzione consiste nell'essere costituiti « regno, sacerdoti per Dio », e quel regno e quel sacerdozio sono il presente dei riscattati e soprattutto il loro futuro. Il regno dei redenti è infatti partecipazione al regno di Dio sulla terra (« regneranno sulla terra », Ap 5,10) che però avrà la sua consacrazione e la sua perennità nella Gerusalemme escatologica (« regneranno per i seco-

li dei secoli», 22,5). Ed è partecipazione al regno del millennio, regno che comporta l'immobilizzazione del Drago e quindi la costituzione di una comunità dove le forze del male sono vinte e rese impotenti. Quando Dio mette in atto il suo regno, secondo Ap 11,17-18 ai suoi servi viene data la ricompensa, mentre quanti hanno corrotto la terra sono dati in preda alla corruzione. Da Ap 19,2 sembra di poter ricavare che quel corrompere la terra è un corromperla con la *porneia*, come ha fatto Babilonia la quale con la sua *porneia* ha abbeverato tutti i popoli. Essere regno significa dunque probabilmente arginare e vincere l'azione dei corruttori e dei *pornoi*.

Quanto al sacerdozio, Giovanni non ricorre ai termini astratti e collettivi cui ricorrono, ad esempio, Eb 7,5.11.12.24 (*hierateia*, e rispettivamente *hierōsynē*) o 1Pt 2,5.9 *(hierateuma)* che fanno riferimento allo stato sacerdotale, ma tutte e tre le volte fa uso del termine concreto e plurale *(hiereis)* che invece mette in primo piano il servizio sacerdotale dei singoli. In secondo luogo, il sacerdozio nell'Apocalisse è costantemente in atto nelle prostrazioni, nelle acclamazioni, nell'offerta di corone o di incensi, e nel canto dei molti inni e salmi. È l'omaggio dato senza posa a Dio e all'Agnello nella liturgia del cielo a cui quella terrestre non può non unirsi, come fa la folla dei 144.000 con il cantico dei citaredi di Ap 14. Nelle Chiese d'Asia dunque i credenti devono prolungare il cantico celeste del *Trisagion* o le acclamazioni secondo cui Dio è *axios* di gloria, onore e forza per la sua opera di creatore, e l'Agnello di potenza, ricchezza, sapienza, forza, onore, gloria e benedizione per la sua morte redentrice. La Chiesa dell'Apocalisse è dunque una Chiesa redenta, una Chiesa profetica e regale, sacerdotale e dossologica.

L'Apocalisse è scandita dalle sette promesse al vincitore e da sette beatitudini. Con esse Giovanni di Patmos non si rivolge tanto a chi è fedele ma a chi è in bilico, per strappargli un'adesione più netta e più decisa. Sa bene che le Chiese sentono la fatica della fedeltà, avendo come facile alternativa l'accomodamento con l'ambiente e il quieto vivere, e allora, di fronte all'alternativa tra fedeltà e compromesso, egli invita all'ascolto dello Spirito. Ognuno dei sette messaggi si chiude con quell'invito come a dire che, se non si è spirituali e non si ascolta lo Spirito, non si ascolta neanche il Cristo. Con la sua parola lo Spirito dà forma a una Chiesa profetica e testimone perché « lo spirito della profezia è testimonianza di (e cioè resa a) Gesù ».

d) Chiesa e Gerusalemme nuova. - In Apocalisse la vigilanza e l'attesa sono alimentate poi con la visione della Gerusalemme nuova che, promessa al vincitore della Chiesa filadelfese fin da Ap 3,12, è poi punto di confluenza di tutti i temi narrativi e teologici del libro.

La città sembra l'equivalente del cielo nuovo e della terra nuova intravisti dal veggente al posto del primo cielo e della prima terra, e quindi sembra concentrare in sé tutta la palingenesi. Al suo primo apparire è presentata in termini di splendore, di perfezione nelle dimensioni, di preziosità nei materiali, e di luminosità che rende superflui sole e luna. Trapassando dalla cosmologia all'antropologia, la città è poi presentata in termini di ospitalità per tutti i popoli, che vi affluiscono venendo ognuno dalla propria storia. Vi trovano la loro meta sia le tribù d'Israele, sia gli

apostoli dell'Agnello che danno nome e significato alle mura della città, e poi i popoli che recano l'onore e la gloria delle loro culture. Fra l'altro, per designare i popoli che hanno accesso alla città è usato tre volte il termine *ethnē* (Ap 21,24.26. 22,2) che ancora in Ap 20,8 biblicamente designava invece i pagani indotti in errore dalla menzogna del Drago. Ma l'ingresso alla città non è promiscuo e indiscriminato, perché non vi entra nulla di impuro e nessuno che sia operatore di abominio e di menzogna: la Gerusalemme escatologica è infatti la *santa* Gerusalemme.

Mettendo al centro della città il giardino dell'Eden, l'escatologia dell'Apocalisse ingloba nella sua sintesi anche la protologia, secondo le famose definizioni di Dio e del Cristo: « Io sono l'alfa e l'omega », « Io sono il primo e l'ultimo », « Io sono l'inizio e la fine », e secondo l'assioma tedesco *Endzeit gleich Urzeit*, « la fine sarà come fu l'inizio ». Da un lato, dunque, tutto si conclude con il ritorno al paradiso e, dall'altro, giardino di Dio e città dell'uomo si fondono e si confondono oramai per sempre.

Un'ultima sintesi, la più alta, che caratterizza la città escatologica è quella per cui Dio e il Cristo sono accomunati nello stesso trono e costituiscono lo stesso unico tempio, la stessa unica fonte di luce, e la stessa unica sorgente d'acqua di vita. Della loro comunione vengono a partecipare i popoli perché a quella luce camminano, a quel fiume e all'albero di vita vengono a dissetarsi e a guarire, e attorno a quel trono rendono l'omaggio della loro adorazione, contemplano il volto di Dio e regnano eternamente.

Nel quadro di una così complessa escatologia si comprende bene l'urgenza e l'imminenza di cui l'Apocalisse è permeata. Tutto ha la sua ragione nel desiderio di Giovanni di Patmos di dire alle Chiese che il tempo del travaglio e della sofferenza è breve e che la ricompensa non solo supera ogni attesa e immaginazione, ma è anche vicina. È a portata di mano, per cui è impensabile che non si perseveri, anche a costo del martirio. Per mezzo dell'escatologia Giovanni sa collegare per le sue Chiese il presente al futuro, aiutandole a risolvere i drammi del primo con la luce che viene dal secondo. Mostra così di essere un grande maestro di vita cristiana perché è grande maestro di escatologia.

6. Teologia nella prassi di Giovanni di Patmos

a) I risvolti psicologici di Giovanni di Patmos e le Chiese. - Se si volessero ricostruire gli atteggiamenti mentali e psicologici che consapevolmente o no Giovanni di Patmos induceva nelle sue Chiese dando forma alla loro vita teologale, uno dei primi mezzi cui ricorreva, e di cui tenere conto, sarebbe la straordinaria vivezza di linguaggio e di interessi. Nelle assemblee di quelle Chiese si poteva forse essere frastornati, ma di certo non ci si annoiava. Basti pensare alla grande varietà di generi che si susseguono nel libro. Lo stesso si deve dire della pluralità di mondi cui faceva riferimento, da quello biblico a quello della città ellenistica, da quello dei metalli a quelli delle pietre preziose, dell'abbigliamento, della navigazione e della zoologia. Lo stesso si può dire poi della pluralità dei timbri e dei toni, che vanno dalle grida ai sussurri. Prevalentemente Giovanni grida in quel

continuo sferragliare di flagelli e battaglie, ma egli sa anche addolcire i toni e sussurrare, come quando scrive: « Sto alla porta e busso », « Chiarore notturno di lampada... voce di sposo e sposa... », « Asciugherà ogni lacrima dai loro occhi », e sa condurre al porto della quiete nella descrizione della Gerusalemme nuova.

Giovanni era capace di suscitare nelle Chiese sia grandi desideri, con le promesse al vincitore, con le beatitudini, con le grandi visioni celesti e con la promessa della venuta gloriosa, sia grandi odi e ripugnanze. In Apocalisse l'aggettivo *megas megalē mega* ricorre significativamente 80 volte, mentre in altri documenti neotestamentari ricorre una sola volta (Romani, 2Corinzi, Efesini, Giacomo) o 2 volte (1Corinzi, Ebrei) e, limitatamente ai restanti scritti giovannei, ricorre 5 volte nel vangelo, ma mai nelle tre lettere. Il saper pensare « in grande » contrassegna le forti personalità ed è connaturale al vangelo cristiano.

Giovanni di Patmos, poi, dalle Chiese d'Asia esigeva che, come i rimpatriati di Neemia, avessero in una mano la cazzuola per costruire, o ricostruire, e nell'altra la spada per combattere (Ne 4,11-12). I due capitoli dei messaggi alle Chiese dicono infatti come egli si dedicasse alla formazione dei singoli e delle comunità, mentre la seconda parte del libro mira a instillare lo spirito di battaglia nei confronti del mondo esterno, rappresentato come in totale ostaggio delle forze del male. Questo si accompagnava da una parte con un senso di fierezza e di superiorità (« E quelli con lui sono chiamati, eletti e fedeli ») e dall'altra con un (esagerato) senso di accerchiamento e di vittimismo (« E le fu dato di fare guerra ai santi e di vincerli »).

Se davvero le Chiese d'Asia erano a immagine e somiglianza di Giovanni di Patmos, allora le caratterizzava la grandezza degli ideali e lo spirito di battaglia, ma anche l'eccessiva trepidazione.

b) La Bibbia di Giovanni di Patmos. - L'Apocalisse giovannea ha molti collegamenti intertestuali con i libri sia dell'AT, sia (in minor misura) del NT. All'AT essa rimanda circa 500 volte e, dunque, in media una volta e più in ogni versetto. E tuttavia non compare mai nell'Apocalisse una sola formula di citazione, e ogni citazione è sempre libera, mai alla lettera. Non solo: per dare vita a un'immagine o sentenza, l'autore ricorre a più testi biblici, fondendoli insieme creativamente e in feconda contaminazione vicendevole: accade, ad esempio, per il breve oracolo di Ap 1,7 (« Ecco viene sulle nubi del cielo... ») che è un mosaico composto con tessere prese da Dn 7,13, da Zc 12,10-14 e da Is 40,5. Ma accade poi per l'immagine dell'Agnello (elementi di Es 12, Is 53, *1Enoch* 89-90), per i quattro Viventi che cantano il *Trisagion* attorno al trono di Dio (elementi da Is 6 e da Ez 1), per la nuova Gerusalemme (elementi da Ez 47, da Is 60, da Gn 2-3). Una tale padronanza dei circa quaranta rotoli separati delle Scritture anticotestamentarie e la capacità di metterli in fecondo rapporto intertestuale non s'improvvisano. Bisogna invece essersele meritate attraverso una lunga frequentazione o nell'apprendimento a memoria.

Il libro anticotestamentario che ha lasciato di più il segno nell'Apocalisse è forse il libro dell'Esodo. Sono reminiscenze di quel libro ad esempio la manna (Ap 2,17), il cantico di Mosè che i vincitori della Bestia cantano ritti sul mare di

cristallo (Ap 15,3), le ulcere, le acque cambiate in sangue, le tenebre (Ap 16), le cavallette (Ap 9) e soprattutto l'Agnello (Ap 5, e *passim*). Ma sono poi i capitoli centrali, da Ap 8 ad Ap 16, a fare dell'Apocalisse «l'Esodo del NT», con i loro due settenari di piaghe, dalle quali i servi di Dio sono preservati, come gli israeliti lo furono dalla decima piaga. La feconda contaminazione qui è tra il sangue dell'agnello sugli stipiti delle case (Es 12), il *tau* di protezione segnato sulla fronte di chi a Gerusalemme non si è dato all'idolatria (Ez 9), e le piaghe che devono portare alla conversione (Sap 11-19), non castigare o distruggere.

Il libro del profeta Ezechiele è per l'Apocalisse altrettanto importante come codice di riferimento: oltre ai Viventi che attorniano il trono divino e oltre al sigillo di protezione impresso sulla fronte dei servi di Dio, derivano da Ezechiele il rito della manducazione del rotolo per una (rinnovata) investitura profetica (Ap 11) e l'impianto della città dell'escatologia, con tre porte a ognuno dei quattro lati (Ap 21). Ma poi derivano da Ezechiele la misurazione del tempio (Ap 11,1), le foglie dell'albero di vita che sono terapeutiche per i popoli (Ap 22,2), Gog e Magog (Ap 20,8), la voce impetuosa come fragore di molte acque (1,15; 14,2; 19,16), e il pasto macabro dei rapaci con le carni degli uccisi in battaglia (19,17-21).

Il libro di Daniele ha insegnato all'autore dell'Apocalisse a leggere la storia come scontro delle forze del bene con le bestie che salgono minacciose dal mare o dalla terra e che potranno imperversare contro i «santi» per un tempo, due tempi e la metà di un tempo (Ap 12; Ap 13). Ma il libro di Daniele gli ha insegnato anche a cogliere nella storia l'intervento di Dio o, nella vita delle Chiese, quello del «simile a figlio d'uomo» (Ap 1), e la guida dell'angelo che spiega e interpreta i misteri e le visioni divine (Ap 17,1; 21,9). I profeti Isaia e Geremia hanno fornito a Giovanni di Patmos gli oracoli di giudizio e rovina su Babilonia («È caduta!, è caduta Babilonia!» «Uscite da Babilonia!», Ap 18), e quelli di salvezza per la nuova Gerusalemme. Isaia gli ha ispirato l'immagine delle chiavi che, se aprono e chiudono, nessuno può chiudere e aprire (Ap 3,7), e le espressioni: «Faccio nuove tutte le cose» (Ap 20,5), «Cielo nuovo e terra nuova» (Ap 20,1), «Non avranno più fame né sete» (Ap 7,16) e «Asciugherà dai loro occhi ogni lacrima» (Ap 7,17; 21,4). Ma il magistero di Isaia si ritrova poi nella grande immagine che domina l'Apocalisse dal cap. 4 al cap. 22: la visione del re assiso sul trono divino e l'audizione del *Trisagion* cantato dalla sua corte (Is 6).

Per la loro natura di composizioni poetiche non narrative, i Salmi hanno fornito all'Apocalisse solo frammenti, anche se di grande densità: il Sal 2,9 per parlare della battaglia vittoriosa del Messia (Ap 2,27 e 12,5), il Sal 23 per parlare dell'Agnello-pastore (Ap 7,17), il Sal 90,4 per i mille anni (Ap 20,1-6) che sono per Dio come un solo giorno, e il Sal 46,5 per evocare il fiume che rallegra la città di Dio (Ap 22,1). Con una analoga frammentarietà sono citati i profeti minori. In Ap 6,16 si cita, ad esempio, Os 10,8 («Cadete su di noi e nascondeteci...»), ma il più citato è Zaccaria: da lui Giovanni di Patmos prende l'immagine della trafittura per parlare della crocifissione (Ap 1,7), da lui prende l'idea dei sette candelabri fra i quali si muove il «simile a figlio d'uomo» (Ap 1,13 e 2,1), e da lui prende l'ispirazione per i due testimoni di Ap 11, «i due olivi e le due lampade che stanno davanti al trono di Dio» (Zc 4,1-14). Da lui (Zc 1,8), infine, prende forse i quattro

cavalli dai diversi colori, che vengono chiamati sulla scena nei primi quattro sigilli (Ap 6,1-8).

Quanto al NT, l'Apocalisse ha in comune con il vangelo giovanneo anzitutto i titoli cristologici di «Agnello» e di *Logos*, ma tutte e due le volte con variazioni lessicali che, anch'esse, dicono la consueta libertà di Giovanni di Patmos verso le sue fonti d'ispirazione. In comune con il vangelo giovanneo l'Apocalisse ha poi la citazione anticotestamentaria del trafitto che viene sulle nubi del cielo (Zc 12,10; Ap 1,7), il titolo di «Donna», il tema dell'acqua di vita e l'immagine del pastore che a quelle acque conduce. Con i vangeli sinottici l'Apocalisse ha in comune alcuni tratti parabolici (il ladro che viene nella notte, l'abito nuziale, l'invito a essere vigilante, l'aprire la porta al padrone che bussa al suo ritorno), l'invito ad avere un orecchio che sappia ascoltare, il dettaglio lucano della sequela del Cristo(-Agnello) «dovunque egli vada» (Ap 14,4). Con l'epistolario paolino, infine, Giovanni di Patmos ha in comune anzitutto il formulario epistolare (cfr. Ap 1,4), ma anche il dibattito sulle carni immolate agli idoli (Ap 2,14.20), il vocabolario del riscatto (Ap 5,9 e 14,3.4), il *maranatha* (1Cor 16,22) di cui presenta la versione in lingua greca (Ap 22,20), e la vittoria sull'ultimo nemico, Morte (1Cor 15,26 e Ap 20,14), anche qui con tutt'altre parole e immagini.

Il Drago incatenato per mille anni e poi sciolto (*deomai*, *lyomai*, Ap 20,2.3) potrebbe avere una origine comune con 2Ts 2,3-12 dove qualcosa (*katechon*, neutro, v. 6) o qualcuno (*katechōn*, maschile, v. 7) trattiene l'uomo d'iniquità e figlio della perdizione. In modo analogo l'abominio della desolazione di Mc 13,14 «che sta dove non conviene» potrebbe essere messo in parallelo con la Bestia che si fa adorare. Ma le ascendenze dell'abominio sono certamente in Dn 12,11 e quelle del legamento del Drago sono piuttosto nella letteratura enochica (*1Enoch* 18,16; 21,3.6.9: «Le stelle [gli angeli] che trasgredirono l'ordine di Dio altissimo sono legate qui fino a che si compiano diecimila secoli... questo luogo è la prigione degli angeli [vigilanti]»).

Giovanni di Patmos era dunque addentro in tutte le Scritture, le conosceva a memoria e le intarsiava l'una nell'altra per dire con parole antiche le cose nuove della redenzione e della testimonianza da rendere a Gesù. E le sue Chiese, difettose e peccatrici come le nostre, si muovevano nelle Scritture anticotestamentarie e nel libro dell'Apocalisse con molta più scioltezza e consapevolezza di quanto le nostre non sappiano fare.

c) La prassi ecclesiale di Giovanni. - In Chiese in cui era probabilmente già invalsa l'osservanza domenicale Giovanni pensava le assemblee ricche di un'ampia liturgia della parola e con una omelia molto aderente alle situazioni e stimolante rispetto a tutti gli ambiti della vita. Egli poi aveva in grande stima il ministero del lettore, dal momento che lo fa destinatario di una beatitudine. Una beatitudine che si estende agli ascoltatori: non a tutti, ma solo a coloro nei quali le cose ascoltate diventano vita. A differenza di Paolo che invita alla preghiera incessante (1Ts 5,17), Giovanni non mette mai l'invito alla preghiera nei messaggi di Ap 2-3. Ma nel suo libro c'è molto di più, perché attribuisce alla preghiera il grande ruolo di spingere in avanti la storia sempre di nuovo, inducendo Dio a ristabilire la giustizia.

Per Giovanni il discorso di esortazione doveva avere grande spazio nei sermoni diretti alle comunità. A differenza degli autori delle epistole ai Colossesi o agli Efesini o di 1-2Pietro, egli non osa neanche nominare il rischio di ricadere nella condotta prebattesimale, e qualifica la pratica scadente della vita cristiana piuttosto come perdita di vigilanza e come prossimità alla necrosi. Giovanni infatti non formula l'invito a convertirsi in termini di fuga dallo stile di vita pagano contrapponendo ciò che era prima dell'adesione alla fede *(tote)* a ciò che è ora (*nyni de*; cfr. ad esempio Ef 2,11.13), ma in termini di *reditus ad baptismum*: «Ricorda da dove sei caduto... Torna a fare le opere degli inizi... Ricorda come accogliesti e come desti ascolto». Oppure chiede o apprezza la perseveranza battesimale: «Aderisci saldamente a ciò che hai... Le tue opere ultime sono più numerose che non le prime». Nella perseveranza doveva avere poi grande parte l'utopia, e cioè il sogno di una Chiesa che, in tutto, sulla terra ripetesse la liturgia del cielo e nella storia anticipasse la città escatologica.

Pur intervenendo nella vita delle Chiese con decisione e sicurezza, Giovanni è lucidamente consapevole che le Chiese non appartengono a lui e per rispettare il mistero che è in esse egli le rimanda a Dio da cui viene la rivelazione, al Cristo da cui viene la dettatura dei messaggi, e all'ascolto dello Spirito che attualizza la parola del Cristo. Con ciò Giovanni configura non solo il proprio statuto ecclesiale, ma anche quello di eventuali altri ministri e profeti, e quello dei fedeli delle comunità.

d) Le relazioni ad intra *nelle Chiese*. - Giovanni pensava le Chiese come comunità pronte all'accoglienza: il messaggio a Efeso parla dell'arrivo in quella comunità di *apostoloi*, probabilmente missionari itineranti. Ma l'accoglienza non doveva essere faciloneria, dal momento che egli elogia la comunità efesina per avere messo sotto esame gli itineranti e per averli sconfessati. Giovanni poi pensava che le Chiese dovessero scambiarsi oracoli, lettere o scritti profetici, perché quando il Cristo o lo Spirito parlano a una Chiesa, parlano a tutte.

Poi voleva le Chiese in continuo esercizio del discernimento. Ogni Chiesa doveva interrogarsi sulla propria fedeltà all'annunzio e alle scelte iniziali, sul progresso o regresso della sua vita cristiana, e sulla fiducia posta in certa ricchezza che rende poveri e miserabili, mentre la vera ricchezza è possibile anche nella tribolazione e nelle ristrettezze economiche. Bisognava passare al vaglio poi le dottrine: lo aveva fatto la Chiesa di Efeso circa la predicazione degli itineranti, ma lo fa Giovanni stesso con l'insegnamento dei nicolaiti e di Gezabele riguardo a *porneia*, manducazione delle carni immolate e «profondità di satana». Era poi necessario il discernimento delle rivelazioni profetiche. Anche dopo il Cristo, la voce di Dio arrivava in nuovi oracoli o visioni e attraverso nuovi profeti, e tuttavia non tutti i profeti erano da seguire: non lo erano, ad esempio, Gezabele o gli (eventuali) profeti dei nicolaiti. E allora Giovanni sentiva riproporsi il problema di come riconoscere il vero dal falso profeta, e il criterio da lui seguito era quello della somiglianza. Se i profeti somigliavano al Cristo come i due testimoni di Ap 11, allora erano da accogliere e da ascoltare, ma erano invece da combattere se, insegnando la *porneia* e l'idolatria, somigliavano a Balaam e a Babilonia. Poi però, accertato che c'è un ve-

ro profeta, i nuovi oracoli sono da accogliere e da mettere in pratica. Lo dice anche il fatto che in apertura del libro la profezia dà beatitudine a chi legge e a chi ascolta, e in chiusura del libro invece a quelli che vivono la profezia.

e) Le relazioni ad extra *delle Chiese.* - Circa i rapporti con il mondo esterno, nell'Apocalisse affiorano qua e là inviti al riserbo prudenziale, per non dare – si direbbe con Mt 7,6 – ciò che è santo ai cani. Nella vita cristiana infatti c'è una manna nascosta, c'è un nome conosciuto solo a chi lo porta, c'è un cantico celeste che solo i vergini da ogni idolatria possono apprendere, e c'è la folla dei redenti che nessuno può contare. La rivelazione è data ai servi di Dio, non a chiunque.

Nei confronti della comunità giudaica la comunità dei credenti deve rivendicare il proprio diritto di appartenenza al popolo delle dodici tribù. Deve affermare che, in qualità di leone di Giuda e di virgulto di Davide, Gesù anzitutto ha disatteso le antiche primogeniture portando in vetta alle dodici tribù la sua, quella di Giuda, poi che ha collocato a fondamento della città celeste i suoi apostoli, e infine che ora è lui a guidare l'esodo dei suoi verso quella patria. Con Gesù ciò che era del giudaismo è passato alla Chiesa e i giudei che vogliono restare in possesso dei beni che noi chiameremmo anticotestamentari devono ora credere in lui come Messia, pena la regressione a sinagoga di satana.

Giovanni di Patmos imposta le relazioni delle Chiese con il mondo, che egli chiama alternativamente mondo delle genti *(ethnē)*, degli abitanti della terra, o dell'idolatria, in termini di battaglia. Contro quel mondo il Cristo combatte con la spada della sua bocca, come cavaliere o *Logos* di Dio. In Ap 11 quella battaglia diventa testimonianza e profezia. I due testimoni, che hanno il Crocifisso come loro Signore, devono infatti proporre la loro profezia agli *ethnē* che calpestano la città santa. La missione è difficile perché i destinatari ne restano infastiditi tanto che faranno festa quando la Bestia ucciderà i profeti-testimoni. Ma con la Bestia e con Babilonia non ci può essere alcuna intesa o complicità: «Uscite da Babilonia, popolo mio, per non farvi corresponsabili dei suoi peccati e partecipi dei flagelli che la colpiranno».

L'inconciliabilità con la Bestia e con Babilonia comporta, anzitutto, ostilità e persecuzione, e Giovanni iscrive allora la possibilità del martirio nell'orizzonte della testimonianza cristiana: a Smirne chiede di essere fedeli fino alla morte, dopo avere preannunziato il carcere per i suoi membri più audaci; alle anime degli uccisi per la parola di Dio viene annunziato che altri dovranno morire come loro, e a chi vede profilarsi l'eventualità del carcere o della spada Giovanni chiede di essere pronto appunto al carcere e alla spada. La richiesta di *hypomonē*-perseveranza e di *pistis*-fedeltà è di casa a ogni pagina: nei messaggi di Ap 2-3, nelle visioni di raccordo tra battaglia terrestre e vittoria celeste, negli appelli introdotti dall'*hōde*, nelle beatitudini e nelle promesse della venuta. In secondo luogo, nonostante che spesso lo si faccia passare per teorico della vendetta, di fronte alla violenza fatta alle Chiese in realtà Giovanni non teorizza né autodifesa né vendetta, perché gli uccisi di Ap 6,9 lasciano che sia Dio a ristabilire la giustizia e perché i due testimoni di Ap 11, che pure sono equipaggiati di poteri «biblici» di autodifesa, sono di fatto portati in salvazione soltanto dallo spirito di vita che li fa rivi-

vere, e dalla voce che li chiama in cielo. È la richiesta di Dio: « A me la vendetta! » di Dt 32,35 (testo ebraico), Rm 12,19 ed Eb 10,30.

L'atto di fede professato e proposto da Giovanni di Patmos è messianico nei confronti del giudaismo ed è monoteistico nei confronti del grande mondo greco-romano, esattamente come quello di ogni autore del NT. Ma nessuno come lui ha saputo dire al giudaismo che i 12.000 segnati di ognuna delle dodici tribù seguono il Cristo-Agnello ovunque vada, e, ancor più, alla congerie contemporanea di culture e di religioni nessuno come lui ha saputo ridire il « Non avrai altro Dio fuori che me » del protocomandamento e, in termini di teologia politica, il « Date al Cesare quel che è del Cesare e a Dio quello che è di Dio ».

LESSICO BIBLICO-TEOLOGICO

Abitanti della terra

L'espressione ha nell'Apocalisse valore peggiorativo, non neutro. Designa, ad esempio, i persecutori degli uccisi le cui anime Giovanni di Patmos vede sotto l'altare celeste (Ap 6,9-10). Abitanti della terra sono poi coloro che gioiscono della morte dei due testimoni (→) la cui testimonianza profetica era loro di fastidio (11,10). Abitanti della terra sono coloro che adorano la Bestia-dal-mare (→), che si lasciano indurre dal falso-profeta (→) ad adorare la statua di quella Bestia (→), che si fanno contrassegnare la mano o la fronte con il marchio del suo nome (13,16) e che per tutto ciò sono esclusi dal libro della vita sin dalla fondazione del mondo (13,8). Essi poi si lasciano inebriare dal vino della *porneia* (→) di Babilonia (→), la città corruttrice di re e popoli (17,2), e sono presi da stupore per il ritorno di fuoco della Bestia, dopo il suo temporaneo non essere (17,8). I «Guai!» e i flagelli (→) di Dio, che dovrebbero indurli a conversione (8,13), piuttosto li induriscono come accadeva per il faraone nell'antico esodo. Ancor più che l'ostilità contro Dio li caratterizza comunque l'adesione cieca e chiusa alle forze del male e ai loro inganni.

Agnello (*vedi* «Gesù Cristo»)

Albero della vita

L'immagine dell'albero della vita è in apertura e in chiusura del canone biblico, esprimendo il dono di Dio prima del peccato (Gn 2) e il ritorno al paradiso dopo la redenzione (Ap 22). Il frutto dell'albero della vita viene promesso al vincitore della Chiesa efesina, e cioè nella prima delle sette «promesse al vincitore» (→), e verdeggia al centro della nuova Gerusalemme (→) che un fiume analogo a quello di Gn 2,10 e di Ez 47,1-12 feconda con l'acqua di vita (Ap 22,2). Come in Ez 47 l'albero ha foglie che sono medicina per le nazioni (→) e fruttifica dodici volte l'anno perché i suoi frutti sono destinati alle dodici tribù del popolo di Dio (→ «Numeri», «Chiesa»). Quanto l'albero sia desiderabile è detto anche da una beatitudine rivolta a chi potrà stendere la mano verso il suo frutto, dopo avere po-

tuto varcare le porte della città escatologica (→ «Gerusalemme») (Ap 22,14), ed è detto dalla minaccia di esserne invece privati, rivolta a quanti oseranno manipolare la profezia (→) di Giovanni di Patmos (22,19). Il potersi cibare del frutto dell'albero di vita e dissetare alle acque di vita nella Gerusalemme nuova è l'equivalente poetico del più astratto «vita eterna» di cui parla spesso il NT.

Angeli

Come in molta letteratura apocalittica (→) giudeo-cristiana anche nell'Apocalisse gli angeli sono a ogni pagina e svolgono le più svariate funzioni. L'apocalittica affidava spesso a una figura angelica il compito di spiegare una visione, e i commentatori moderni parlano allora di *angelus interpres* anche per l'Apocalisse, ma prima che interprete l'angelo è angelo ostensore: come quello di Ap 17,1 che mostra a Giovanni di Patmos il giudizio di Babilonia (→), o come quello di 21,9 che gli mostra la gloria della Gerusalemme (→) escatologica. Come nell'apocalittica, nell'Apocalisse ci sono poi gli angeli che si uniscono alla corte divina per cantare a Dio e all'Agnello (→) la liturgia celeste (5,11; 7,11; 8,3). Ci sono angeli al servizio di Dio come suoi banditori (5,2) o come suoi messaggeri (10,5-7; 14,6.8.9), e altri che agiscono come ministri della sua ira: è il caso degli angeli delle trombe (→) e degli angeli delle coppe (→). Ci sono angeli mediatori della rivelazione (→) di Dio (19,10; 22,6.9) o del Cristo (1,1; 22,16). Agli angeli delle sette Chiese d'Asia (ad esempio, Ap 1,20; 2,1.8.12) il Cristo rivolge la sua parola, in realtà per destinarla alle Chiese (→). Gli angeli degli elementi cosmici presiedono, ad esempio, ai venti (7,1-3), al fuoco (14,18) o alle acque (16,5), così come i funzionari delle monarchie orientali presiedevano a una regione, o come i *curatores* romani presiedevano alla manutenzione delle strade, o degli acquedotti, o all'annona. Come già nella Bibbia ebraica anche nel NT e in particolare nell'Apocalisse, gli angeli svolgono la funzione teologica di rendere Dio (→ «Trono») presente, vicino e familiare nel cosmo, nella vita degli uomini e nella loro storia e, nello stesso tempo, lasciano intuire la sua alterità e trascendenza.

Antedatazione (*vedi* «Apocalittica, letteratura»)

Anticristo (*vedi* «Bestie, le due»)

Apocalittica, letteratura

Ogni epoca ha la sua letteratura. Nel dopoesilio proseguì la letteratura profetica nata prima dell'esilio ed ebbe grande sviluppo quella sapienziale. Erede e sintesi di tutte e due fu la letteratura apocalittica (espressione coniata nei primi decenni del 1800 a partire dall'*incipit* del libro di Giovanni di Patmos). La letteratura apocalittica era profondamente interessata alla storia e, in tempi di crisi e di for-

zata ellenizzazione, fece oggetto di riflessione la sofferenza vissuta a motivo della fede. Tutto è espresso di solito con immagini e schemi dualistici in cui si contrappongono bene e male, Dio e il maligno, luce e tenebra, verità ed errore, persecutore e perseguitato. L'apocalittica dunque semplifica la complessità della storia facendone una lettura in bianco e nero: da una parte solo i buoni e dall'altra solo i cattivi. Ma l'apocalittica, che tendenzialmente vede in questo mondo il predominio se non lo strapotere di satana, annunzia poi che Dio distruggerà questo mondo e ne creerà uno nuovo «dove la giustizia avrà stabile dimora» (2Pt 3,13). Questa fede nei due mondi e quindi nel cielo nuovo e nella terra nuova si propone come ulteriore tentativo di spiegare il problema della giustizia e dell'ingiustizia. Oltre che per questi presupposti ideologici, la letteratura apocalittica si caratterizza anche letterariamente attraverso il frequente ricorso a visioni, sogni, viaggi celesti, presenza di angeli (›) e demoni, con il presentare i protagonisti nell'aspetto di animali (nell'Apocalisse, cfr. l'Agnello, la Bestia-dalla-terra e quella dal-mare, le cavallette, l'aquila), e poi con la pseudepigrafia, e cioè l'attribuzione dello scritto a un grande uomo del passato come Enoc o Esdra o Mosè, per accreditarne il contenuto con la sua autorevolezza, e infine con l'antedatazione, e cioè fingendo di ritrovare un libro scritto appunto da uomini dell'antichità per le generazioni future. L'autore dell'Apocalisse non è il solo nel NT a ispirarsi all'apocalittica, la quale ha invece influito profondamente su tutto il movimento cristiano.

Apokalypsis (*vedi* «Rivelazione»)

Babilonia

A volte prostituta procace (Ap 17,5) e a volte capitale del regno del male (Ap 18), Babilonia è nell'Apocalisse la città nemica di Dio e persecutrice dei discepoli di Gesù (17,6), ed è la città che corrompe con la sua *porneia* (›) i popoli e i re della terra (17,2). La metropoli sarà distrutta dalla Bestia su cui siede (17,3), secondo il volere di Dio (17,16): al vedere il fumo del suo incendio la piangeranno i re della terra e i mercanti di terra e di mare (Ap 18). Interpretata fin dai tempi di Ireneo di Lione e di Vittorino di Poetovio come la Roma imperiale, Babilonia è stata poi interpretata come la città di satana che vive in ogni tempo o come la città dell'anticristo nella crisi escatologica, oppure ancora come la Gerusalemme che ha ucciso Gesù e perseguitato i cristiani e che, corrompendo in senso politico le attese del giudaismo, è in alleanza con il potere corrotto di Roma. In questo commentario Babilonia è decisamente interpretata, sulla linea dei commentatori più antichi, come la Roma del culto imperiale e persecutrice dei cristiani.

Bestie, le due

Soltanto una volta nell'Apocalisse il termine *thērion* designa le bestie selvatiche: in Ap 6,8 infatti esse vengono elencate come causa di morte insieme con spada,

carestia e peste, secondo la formula di Ez 14,21. Poi, per 36 volte *thērion* indica la Bestia che secondo Ap 13,1 sale dal mare o, una volta, la Bestia che secondo 13,11 sale dalla terra. L'una e l'altra Bestia si aggiungono come complici al Drago (→) nella sua lotta contro il Messia e contro il popolo messianico (12,18 - 13,18). La triade poi organizza la coalizione di tutti i re della terra (16,13-14) e combatte l'ultima battaglia contro l'Agnello-cavaliere (→) e contro la città amata. Sconfitte, le due Bestie vengono sprofondate nello stagno di zolfo ardente di fuoco (19,20). L'immagine della Bestia-dal-mare ha tratti sia politici (regno, trono, potere su popoli e nazioni) che religiosi (si fa adorare, una sua statua riceve omaggi religiosi), mentre la seconda si mantiene sul solo piano religioso inducendo gli adepti a costruire la statua idolatrica della prima Bestia, operando in appoggio prodigi, come ad esempio il far scendere fuoco dal cielo. È per questo che, dopo la prima menzione, la Bestia-dalla-terra viene poi sempre chiamata « falso profeta ». Secondo un'interpretazione escatologica, la prima Bestia sarebbe l'anticristo (termine che non ricorre mai nell'Apocalisse, ma in 1Gv 2,18.22; 4,3 e in 2Gv 7, dove però ha un significato diverso da quello che avrebbe qui), e la seconda sarebbe il suo profeta. Secondo l'interpretazione alternativa, quella storica, la prima Bestia sarebbe il potere politico corrotto, specialmente nella sua realizzazione storica dell'impero di Roma, mentre la seconda sarebbe una personalità o un organismo dedito alla causa blasfema della prima Bestia che si fa rivale di Dio. In questo commentario la prima Bestia è l'imperatore di Roma che soprattutto in Asia era oggetto di culto, mentre la seconda Bestia è il consiglio provinciale d'Asia che vi promuoveva il culto imperiale.

Cavaliere (*vedi* « Gesù »)

Cavalieri, i quattro

Famosi per merito dei molti artisti che li hanno rappresentati, i quattro cavalieri dell'Apocalisse non hanno grande rilevanza nella trama del libro. Essi vengono chiamati sulla scena ognuno da uno dei quattro Viventi (→) all'apertura da parte dell'Agnello (→) dei primi quattro sigilli che impediscono la lettura del rotolo (→). Le quattro apparizioni ripetono, con qualche variazione di poco conto, lo stesso schema: l'Agnello apre un sigillo, Giovanni di Patmos ode la voce di uno dei Viventi che grida: « Vieni! », un cavallo di colore sempre diverso compare in scena, e il cavaliere che lo monta reca in mano un attributo della sua identità. Solo il primo sembra avviarsi all'azione perché di lui è detto: « Uscì vittorioso e per vincere ». Il primo cavaliere potrebbe essere una figura positiva (la vittoria del Cristo), ma sono certamente figure negative gli altri: il secondo è « guerra », il terzo « ingiustizia sociale » o « miseria », mentre del quarto è detto esplicitamente che è « Morte ». Probabilmente rappresentano le costanti positive (il primo) e soprattutto negative della storia, predisponendo così l'innesco della vicenda narrata dall'Apocalisse, che si trova nella richiesta di giudizio e di vendetta gridata, da sotto l'altare celeste, dalle anime dei martiri cristiani.

Cavalleria (*vedi* « Piaghe »)

Cavallette (*vedi* « Piaghe », « Simbolismo »)

Centoquarantaquattromila (*vedi* « Chiesa », « Numeri »)

Chiesa, Chiese

La prima parte dell'Apocalisse parla di sette delle Chiese della provincia romana d'Asia. Altre Chiese come quelle di Troade, di Laodicea o di Colosse non vengono messe nella serie, probabilmente per amore del numero settenario quale numero della totalità. Si tratta di sette città e Chiese che sono disposte a cerchio di fronte a Patmos: dopo Efeso che apre la serie, vengono elencate Smirne verso Nord, e poi Pergamo a Nord-Est verso l'interno. Poi, piegando a Sud-Est si susseguono Tiatira, Sardi, Filadelfia e Laodicea, per un eventuale ritorno a Efeso, a chiudere il cerchio. W. Ramsay (1904) ha fatto l'ipotesi che le sette città fossero collegate da una strada proconsolare. Il Cristo, apparendo a Giovanni in Patmos, dètta per ognuna delle sette Chiese un messaggio, e quei sette messaggi sono una finestra aperta sul cristianesimo asiatico del tempo. Mentre in Ap 1-3 l'interesse è per le Chiese locali che sono messe a nudo sia nel bene che nel male, in Ap 4-22 la Chiesa è invece quella universale ed è presentata in termini idealizzati, senza peccato e senza macchia. Per essa però non è mai usato il termine *ekklēsia* che invece era usato per le sette comunità d'Asia, e le immagini con cui Giovanni di Patmos ne parla sono le più svariate e spesso hanno una componente antico- e una neotestamentaria, perché per Giovanni esiste un unico e indivisibile popolo messianico. Sono, ad esempio, da mettere in relazione con la Chiesa i 144.000 (›) contrassegnati con il sigillo del Dio vivente: da un lato essi sono tratti dalle dodici tribù d'Israele (componente anticotestamentaria) (7,4), ma dall'altro l'elenco delle tribù è significativamente capeggiato dalla tribù di Giuda (7,5a), quella da cui è venuto Gesù (cfr. 5,5), così che poi i 144.000 recano sulla fronte il nome dell'Agnello (14,1) (componente neotestamentaria). Mentre i 144.000 rappresentano probabilmente l'*ecclesia in via* che nel turbine della storia ha bisogno della protezione del sigillo di Dio, la folla innumerevole che celebra la liturgia eterna attorno al trono di Dio (7,9-10) rappresenta invece l'*ecclesia in patria*. Anche la Donna di Ap 12, che genera il Messia e che ha nella sua discendenza sia quelli che osservano i comandamenti di Dio, sia quelli che hanno la testimonianza di Gesù (12,17), è immagine della Chiesa nelle sue due componenti, premessianica e messianica. Probabilmente poi i due testimoni di Ap 11 non sono da identificare con due personaggi singoli e storici, ma rappresentano l'unico popolo di Dio, con prerogative sia di Elia e Mosè (componente anticotestamentaria), sia di Gesù morto e risorto (componente neotestamentaria). Parlano della Chiesa infine anche l'immagine della Sposa che con le opere buone si prepara il vestito nuziale per le noz-

ze con l'Agnello, sia quella dei popoli che portano nella città escatologica la loro gloria e il loro onore (21,24.26). La Chiesa nell'Apocalisse è peccatrice e santa testimone e martire. È stata resa «regno e sacerdozio» dal sangue del Cristo (1,6; 5,10) così che partecipa al governo e all'azione di Dio sul mondo (5,10; 12,10-11) e al regno millenario (→) del Cristo (20,4.6). Lo Spirito (→) tiene viva in essa la parola del Cristo (2,7, eccetera), in essa suscita la profezia (→) (19,10), e mantiene ogni credente in tensione verso la venuta del Cristo (22,17).

Cieli e terra nuovi (*vedi* «Apocalittica, letteratura»)

Coppe (*vedi* «Piaghe»)

Dio (*vedi* «Trono»)

Dodici (*vedi* «Numeri»)

Donna (vedi «Chiesa»)

Drago

Il Drago è l'avversario più alto in gerarchia di tutta l'Apocalisse, lui che può contrapporsi direttamente al Messia e alla Donna (→) sua madre e che può portare il suo attacco antimessianico fin presso il trono di Dio in cielo. Di fatto poi però l'economia narrativa dell'Apocalisse darà più spazio alla Bestia-dal-mare (→) che, oggetto di un'idolatria blasfema, teneva Giovanni di Patmos in grande inquietudine per l'attrazione che esercitava sulle Chiese. Il Drago ha comunque il compito di far apparire agli occhi del lettore tutta la pericolosità delle forze del male, essendo la reincarnazione del serpente antico e il diavolo o satana (Ap 12,9; 20,2), di cui parla fra l'altro il libro di Giobbe. Anche se si dà a perseguitare sulla terra la discendenza della Donna messianica (12,17) e anche se si metterà a capo della coalizione antidivina adunata ad *Harmagedōn* (→) (16,13), la sua sconfitta e la sua fine sono certe perché è già stato sconfitto in cielo e dal cielo espulso (12,9.10). Di fatto sarà incarcerato nell'abisso dall'angelo di Dio per mille anni (→ «Regno millenario») e dopo un ultimo colpo di coda sarà vinto definitivamente e gettato nello stagno della seconda morte (→) (20,1-10). Nell'Apocalisse è dunque temibilissimo come nemico, ma nello stesso tempo è «consapevole che gli resta un tempo breve» (12,12)

Esodo (*vedi* «Piaghe»)

Falso-profeta (*vedi* « Bestie, le due »)

Fedeltà, *pistis* (*vedi* « Perseveranza »)

Figlio d'uomo (*vedi* « Simile a figlio d'uomo »)

Flagelli (*vedi* « Piaghe »)

Gerusalemme

La città santa del giudaismo è menzionata esplicitamente soltanto tre volte nell'Apocalisse (Ap 3,12; 21,2.10), ma la sua importanza è ben più grande di quanto possa apparire dalle statistiche. Senza nominarla, di essa si parla, ad esempio, in Ap 14,1 dove è menzionato il monte Sion e in 11,1-2.8 dove si parla di « città santa », del suo santuario, dei cortili che lo circondano, della crocifissione del Signore che in essa ha avuto luogo, eccetera. In Ap 11 Gerusalemme sembra essere però simbolo del mondo intero in cui si scontrano le forze del bene (coloro che adorano Dio davanti all'altare del santuario, i due testimoni che hanno per Signore il Crocifisso) e le forze del male (gli abitanti della terra che si sentono infastiditi dalla profezia e testimonianza dei due testimoni, e la Bestia che li uccide). Nei tre testi in cui invece Gerusalemme è menzionata con il suo nome essa è sempre la città escatologica, chiamata « la Gerusalemme nuova », « la santa Gerusalemme » o « la città santa »: di essa si dice ogni volta che discende dal cielo, da Dio. In 21,2.9 è come una sposa che si è preparata per il suo uomo, mentre in 21,10 - 22,5 di essa sono descritte le preziosissime strutture murarie, la piazza e il giardino di Eden che è al suo centro, e il fiume di vita che nasce dal trono di Dio e dell'Agnello. In essa i popoli o le nazioni (→), venuti con i loro tesori di civiltà, sono i servi di Dio che lo adorano in eterno e con lui regnano. La Gerusalemme terrestre nell'Apocalisse è dunque scenario per la battaglia della storia, mentre la Gerusalemme nuova è il sereno porto della pace e del pieno regno di Dio.

Gesù Cristo, l'Agnello

Gesù è protagonista di assoluto primo piano dell'Apocalisse e Giovanni di Patmos parla di lui con molti linguaggi. Lo chiama con il suo nome proprio di persona 14 volte, e poi 8 volte con il titolo di « Cristo », 3 volte con il titolo di Signore-*kyrios* (Ap 11,8; 22,20.21), una volta con il titolo di « Figlio di Dio » (2,18), che sono i titoli più comunemente attribuiti a Gesù nel NT. Poi Giovanni di Patmos crea o rielabora per Gesù molti altri titoli, come « il Testimone fedele » (1,5; 3,14), « l'Amen » (3,14), « l'alfa e l'omega » (Ap 22,13), « il primo e l'ultimo » (1,17; 2,8; 22,13), « il Vivente » (1,18), « il Santo, il Verace » (3,7), « il principio della creazio-

ne di Dio» (3,14), «l'inizio e la fine» (22,13), «l'astro splendente e mattutino» (22,16), «il leone di Giuda» (5,5), «il virgulto di David» (5,5; 22,16), «*Logos* di Dio» (19,13), «Re dei re e signore dei signori» (19,16, cfr. 17,14 e 1,5)... Infine lo fa protagonista delle scene principali del libro attraverso tre immagini: quella del «simile a figlio d'uomo», quella dell'Agnello, e quella del cavaliere che combatte montando un cavallo bianco. Probabilmente «simile a figlio d'uomo» non è da assimilare a «il Figlio dell'uomo» della tradizione sinottica, perché nell'Apocalisse non è ripresa alcuna delle tre valenze del titolo sinottico (Figlio dell'uomo terreno che esercita poteri messianici nei confronti della legge mosaica o del peccato, Figlio dell'uomo terreno che subisce l'ostilità del giudaismo, Figlio dell'uomo celeste che viene nella gloria). Essendo impostato come una comparazione («simile a...») il titolo vuole probabilmente escludere che in Ap 1, apparendo a Giovanni di Patmos, il Cristo abbia aspetto zoomorfo come sarà per l'Agnello, o di un angelo, e deve probabilmente esprimere l'umanità e la vicinanza del Cristo per le Chiese d'Asia. L'immagine del cavaliere poi, che combatte alla testa dei suoi eserciti contro la coalizione delle due Bestie (→) (19,11-21), deve parlare della battaglia del Cristo contro le forze del male: una battaglia contro la menzogna dell'idolatria, come dicono i nomi del cavaliere che sono: «*Logos* di Dio» e «degno di fede e verace» (19, 11.13). «Agnello», infine, è l'immagine maggiore con cui l'autore dell'Apocalisse parla del Cristo. Anche il quarto vangelo parla del Cristo come agnello ma, invece che *arnion* usato assolutamente, il quarto vangelo usa il termine *amnos* aggiungendo la specificazione «di Dio» (1,29.36). Nel quarto vangelo poi la funzione del Cristo-Agnello è unica ed è quella di distruggere il peccato del mondo (1,29) mentre nell'Apocalisse la funzione dell'*arnion* è molteplice. Anche nell'Apocalisse l'Agnello è redentore perché con il suo sangue redime e raduna «un regno e sacerdoti» per Dio da ogni popolo e nazione (1,5-6; 5,9-10). È dunque da definire come Agnello-pasquale, ma non perché con il suo sangue si siano segnate le tende o le case degli israeliti come nella pasqua dell'antico esodo, bensì perché, pur essendo stato sgozzato, si tiene ritto in piedi per la vittoria che ha conseguito sulla morte (5,6). L'Agnello è poi rivelatore perché apre i sigilli del rotolo (→) delle volontà divine (6,1 - 8,1), che nessuno in cielo, terra e inferi era in grado di aprire (5,3). È poi pastore dei redenti (7,17), guida dei 144.000 (→) (14,1-5) segnati con il suo nome (14,1), ed è il nuovo Mosè nel nuovo esodo (15,3). Combatte e vince la Bestia (→) e i re suoi alleati, dimostrando di essere «re dei re e signore dei signori» (17,14). Dopo avere attraversato la storia da protagonista primario, l'Agnello è poi lo sposo delle nozze escatologiche (19,7). Nella Gerusalemme (→) nuova, insieme con Dio, è tempio (21,22), lampada (21,23) e sorgente di acqua di vita (22,1).

«**Guai!**» (*vedi* «Abitanti della terra»)

Harmagedōn

Creato dall'autore dell'Apocalisse, il toponimo *Harmagedōn* rimanda probabilmente alla città di Meghiddo, in quanto è termine composto che significa

« monte (in ebraico, *har*) di *Magedōn* ». Poiché per la sua collocazione ai piedi della catena montuosa del Carmelo, alta fino a 550 metri, la piana di Meghiddo era stata luogo di grandi battaglie e di grandi stragi, sia nella storia antica che in quella biblica, Giovanni potrebbe ambientare là la grande adunata in armi dei re della terra per la battaglia del gran giorno di Dio onnipotente. Se davvero *Harmagedōn* ha dunque a che fare con Meghiddo, anche se Meghiddo non è sul monte, allora l'ammonimento ai lettori è quello di non farsi trovare nello schieramento sbagliato nel giorno dello scontro finale, perché il nome di Meghiddo è evocatore di strage. Il significato del toponimo per la narrazione dell'Apocalisse, comunque, non dovrebbe essere molto diverso anche se dovesse essere spiegato in altro modo.

Hypomonē (*vedi* « Perseveranza »)

Idolatria

L'Apocalisse è un libro scritto in difesa del protocomandamento « Non avrai altro Dio fuori di me ». Di fatto combatte contro l'idolatria sia dei demoni e dei simulacri (cfr. Ap 9,20-21), sia soprattutto della Bestia-dal-mare (→) e della sua statua cultuale (Ap 13-19). Contro la prima idolatria, probabilmente quella del panteon greco-romano, si abbattono i flagelli (→) esodici delle trombe nel terzo settenario, mentre contro la seconda idolatria, quella del culto del sovrano, cadono i flagelli del settenario delle coppe. Il richiamo della religione dominante deve essere stato agli occhi di Giovanni di Patmos particolarmente insidioso per le Chiese d'Asia ma, al di là della sua percezione forse eccessiva, probabilmente davvero non era infrequente il compromesso con quel mondo, dal momento che i nicolaiti presenti a Efeso e Pergamo e i gezabeliti presenti a Tiatira insegnavano e praticavano la manducazione delle carni immolate nel culto greco-romano. Giovanni si schiera contro questa prassi che gli sembrava un cedimento a danno della fedeltà al Cristo e avverte che idolatri e *pornoi (→ porneia)* saranno esclusi dalla Gerusalemme (→) escatologica (21,8; 22,15).

Ira di Dio, dell'Agnello

Nell'Apocalisse l'ira è espressa con un duplice vocabolario, quello della *orgē* (nome e verbo) e quello del *thymos* (nome), che sono in larga misura sinonimi. Poiché il secondo termine spesso ha come specificazione il primo (il *thymos* dell'*orgē*), probabilmente designa l'acme dell'ira, per cui in questo commentario *thymos* è spesso tradotto con « furore » (dell'ira). Nell'Apocalisse sono in preda all'ira il Drago (→) ogni volta che si vede sconfitto (Ap 12,12.17), e poi le genti (→) al sopraggiungere del giudizio di Dio (11,18), o quando sono inebriate dal vino della *porneia* (→) di Babilonia (→) (14,8; 18,3): nel primo caso « ira » è sinonimo di rammarico o sgomento, nel secondo invece di coinvol-

gimento nella corruzione. Ma se questa ira è comprensibile perché esprime il peccato e la sconfitta degli avversari di Dio, per la nostra sensibilità non lo è altrettanto il concetto di ira di Dio (→) o dell'Agnello (→) (6,16.17; 11,18), che tra l'altro è enfatizzata con l'abbinamento a tre altre immagini. Sono le immagini del vino schietto dell'ira (14,10), quella del calice dell'ira dove quel vino è versato perché sia bevuto (14,10; 16,19) e quella del tino dove l'uva viene pestata perché dia il vino dell'ira di Dio (14,19; 19,15). In tre testi l'ira è collegata con i flagelli (→) del settenario delle coppe (→) (15,1.7; 16,1) e quindi per analogia ne resta collegata anche con quelli delle trombe (→). Il tema dell'ira di Dio va così a congiungersi con quello dell'idolatria (→) e con quello dei tentativi di Dio di indurre a conversione gli idolatri con i suoi flagelli (→) medicinali.

«**In spirito**» (*vedi* «Spirito»)

Invito all'ascolto (*vedi* «Messaggi alle Chiese»)

Lettere alle sette Chiese (*vedi* «Messaggi alle Chiese»)

Messaggi alle Chiese

La denominazione più frequente fra gli interpreti è quella di «lettere alle sette Chiese», ma i sette testi di Ap 2-3 non sono mai stati pensati né scritti come lettere missive. Il fatto che sono composti secondo lo stesso canovaccio dice che da sempre sono stati concepiti per una lettura continua: per questo è meglio parlare di «messaggi». I messaggi sono destinati a sette Chiese (→) della provincia romana d'Asia disposte a cerchio, a partire da Efeso per tornare ancora a Efeso (→ «Chiesa, Chiese»). I sette messaggi sono nel NT il testo più lungo messo sulle labbra del Cristo risorto. Sono composti sul medesimo e ricercato schema tripartito fatto di a) destinatario (e cioè una Chiesa dopo l'altra) e autopresentazione del mittente in cui il Cristo descrive se stesso con questo o quel tratto della visione iniziale; b) corpo del messaggio, con la diagnosi delle opere di ogni Chiesa, sia positive che negative. Dopo l'indicativo della diagnosi c'è l'imperativo della terapia e, *ultima ratio*, il futuro delle minacce; c) conclusione, in cui si alternano l'invito all'ascolto dello Spirito (→) e la promessa al vincitore (in questo ordine nelle prime tre lettere, poi in ordine inverso). Quello dei messaggi è uno schema dialogico: ogni Chiesa è chiamata per nome, conosciuta, elogiata o rimproverata, ma comunque amata. È uno schema penitenziale: al culmine di ogni messaggio è sempre l'imperativo che invita alla perseveranza (→) o alla conversione. Ed è uno schema programmatico: convertita o confermata, la Chiesa (→) ascolterà lo Spirito, combatterà con il Cristo e con lui vincerà. Sullo sfondo sono sempre le meravigliose promesse escatologiche al vincitore. La ricchezza teologica dei messaggi va dalla

cristologia (Cristo pasquale, redentore, giudice e medico con la sua parola, vivente nelle sue Chiese) all'ecclesiologia (teologia della Chiesa locale, rapporto delle Chiese con il Cristo, con lo Spirito, vocazione storica ed escatologica, peccato e grazia, persecuzione e martirio, missionarietà e lotta antipagana), alla pneumatologia (nello Spirito si ha la percezione della presenza del Cristo e l'interiorizzazione della sua parola), alla teologia della vita cristiana (invito alla conversione, alla vita evangelica ed eroica fino al martirio), alla teologia della domenica e della liturgia della Parola (nel giorno del Signore, il Risorto si fa presente nelle Chiese radunate in preghiera e rivolge loro la sua parola), all'escatologia: « Venti secoli di pensiero cristiano non hanno esplicato la ricchezza infinita delle promesse al vincitore » (D. Barsotti).

Metamorfosi dei simboli (*vedi* « Simbolismo »)

Millennio (*vedi* « Regno millenario »)

Morte seconda (*vedi* « Prima risurrezione »)

Nazioni, *ethnē*

Il termine *ethnē* (da cui l'italiano *etnia*) nell'Apocalisse ha almeno tre usi diversi: il più debole è quello riscontrabile nella formula che elenca quattro tipologie di raggruppamento etnico: « Tribù, lingue, popoli ed *ethnē* » (7 volte, ma in ordine sempre diverso). Queste formule hanno valore neutro (cfr. Ap 14,6; 17,15), ed è il contesto a collocare gli *ethnē* fra i seguaci dell'Agnello come in Ap 5,9 e 7,9, o fra i seguaci della Bestia come in Ap 13,7. Il secondo uso è quello in cui gli *ethnē* sono, come nella versione dei LXX e in gran parte del NT, quelli che noi chiameremmo « i pagani », anche se ad esempio, per Paolo, essi si contrappongono a « i giudei » mentre, con l'eccezione di 11,2, nell'Apocalisse si caratterizzano piuttosto per la loro appartenenza al mondo totalmente negativo del Drago (→) (20,3.8) e di Babilonia (→) (18,3.23), perché da essi si sono lasciati ingannare e fuorviare. Il terzo significato invece è positivo: gli *ethnē*, pienamente partecipi dei beni della redenzione, entrano nella Gerusalemme escatologica portandovi i tesori delle loro civiltà, e vi sono guariti eternamente dalle foglie dell'albero della vita (→) (21,24.26; 22,2).

Numeri

Nell'Apocalisse c'è in media un numero per ogni due versetti, ma non per fare della contabilità o della matematica, bensì per esprimere la qualità e l'agire dei protagonisti. I numeri fondamentali dell'Apocalisse sono il « 7 » e il « 12 » con i lo-

ro multipli. Il « 7 » contribuisce a configurare l'immagine di Dio (→ « Trono ») (set-
te lampade che sono i sette spiriti), del Cristo (→ « Gesù ») (sette corni e sette oc-
dell'Agnello) o, nel campo avverso, l'immagine del Drago (→) (sette teste, sette
diademi) e della Bestia (→) (sette corni, sette teste). Il « 7 » descrive poi l'agire del
Cristo (sette messaggi, sette aperture di sigilli) o di Dio (flagelli dei sette angeli sia
delle trombe che delle coppe), mentre i protagonisti del campo avverso agiscono
con un ritmo dimezzato e cioè per tre tempi e mezzo e per i loro equivalenti (qua-
rantadue mesi, milleduecentosessanta giorni), e dunque con un « 7 » dimezzato. Il
« 12 », il numero tradizionale delle tribù d'Israele e quindi anche degli apostoli di
Gesù, anche nell'Apocalisse caratterizza il popolo di Dio: sono dodici le stelle nel
la corona della Donna (→) messianica, e nelle mura della città escatologica sono
dodici le porte e i fondamenti, e sono dodici le fruttificazioni dell'albero della vita
(→). Ma poi, attraverso i suoi multipli, il « 12 » caratterizza anche la folla dei
144.000 (→) contrassegnati con il sigillo del Dio vivente, e le smisurate dimensio-
ni della città escatologica. Come il « 3 e mezzo » è un « 7 » dimezzato, il 666 è un
« 12 » dimezzato tanto nell'ordine delle centinaia, quanto delle decine e delle unità.
Il numero « 4 » è il numero della perfezione cosmica, così che fanno parte della cor-
te divina i quattro Viventi, mentre la città escatologica è quadrilatera (→ « Geru-
salemme »), con tre porte per ognuno dei suoi quattro lati. L'autore dell'Apocalisse
adopera dunque i numeri come teologia e come esortazione.

Pantokratōr (*vedi* « Trono »)

Perseveranza, *hypomonē*

In un libro di battaglia come quello dell'Apocalisse, l'appello alla *pistis*-fe-
deltà e alla *hypomonē*-perseveranza, è onnipresente. *Pistis* in greco significa
« promessa » da mantenere e talvolta addirittura « giuramento », più che « fede »
(fra l'altro, il verbo *pisteuein*-credere non ricorre mai nell'Apocalisse). Quanto a
hypomonē, le componenti del termine esprimono l'atteggiamento di chi è così for-
te da saper restare *(-menein, -monē)* sotto *(hypo-)* il peso delle difficoltà. Per que-
sto Giovanni di Patmos dice, rivolto direttamente al lettore, che sono necessarie
hypomonē e *pistis* in due dei quattro appelli introdotti con *hōde*, i due che parlano
della persecuzione della Bestia (Ap 13,10; 14,12). Alcune delle sette Chiese (→)
d'Asia meritano l'elogio per la loro perseveranza (2,2.3.19; 3,10) e, poiché, ad
esempio per la Chiesa di Smirne, sono in vista altre difficoltà, fra cui il carcere, il
Cristo dice al suo angelo: « Sii fedele sino alla morte » (2,10).

Piaghe, esodo

L'Apocalisse ricorre con una certa frequenza alla terminologia delle piaghe
d'Egitto *(plēgai, plēssō)*, ma ancora più alle immagini dell'antico esodo (anche se

nelle rielaborazioni di Ez 9-11 e di Sap 11-19): la piaga delle acque cambiate in sangue, delle tenebre, delle ulcere, delle cavallette (nuovi sono la cavalleria e il flagello contro il trono della Bestia, legati alla trama narrativa propria dell'Apocalisse), il cantico di Mosè cantato sul mare (Ap 15,2-3), il contrassegno di preservazione sulla fronte (Ez 9), il castigo di reciprocità per cui si è colpiti con ciò con cui si è peccato (Sap 11,16; 12,33), l'imperativo a «uscire» da Babilonia (→) (Ap 18,4). I flagelli dell'Apocalisse sono raggruppati in due settenari: quello delle trombe e quello delle coppe, e devono indurre a conversione il mondo della duplice idolatria (→), anche se la risposta è, come nell'antico esodo, l'indurimento (Ap 9,20-21; 16,9.11). Tutto ciò fa dell'Apocalisse il libro del nuovo esodo, l'esodo neotestamentario.

Pistis (*vedi* «Perseveranza»)

Porneia

Una delle accuse che più frequentemente Giovanni di Patmos lancia ai membri delle Chiese (nicolaiti e gezabeliti) e fuori da esse agli idolatri e a Babilonia, è l'accusa di *porneia*. È in Babilonia (→) che Giovanni addita «la grande *pornē* e la madre delle *pornai*» (Ap 17,5) che con la sua *porneia* inebria le nazioni (→) (14,8; 18,3), i re della terra (17,2) e tutta la terra (19,2). La terminologia della *porneia* è però di difficile traduzione perché l'oggetto preciso di cui Giovanni con essa sta parlando è ambiguo e sfuggente. Potrebbe trattarsi di immoralità sessuale, ma ciò che Babilonia diffonde in tutta l'ecumene sembra essere qualcosa di diverso e qualcosa di più che non l'immoralità sessuale e sembra andare nella direzione dell'idolatria. Due volte però nell'Apocalisse i *pornoi* sono elencati e distinti dagli idolatri (21,8; 22,15). Un terzo modo d'intendere *porneia* potrebbe essere, sulla linea di molti testi anticotestamentari, quello dei matrimoni misti che spesso portavano all'apostasia, ma non ha senso dire che gli idolatri dovrebbero convertirsi dai loro matrimoni misti (9,21) o che i re della terra o le genti ne hanno contratti con Babilonia (17,2; 18,3). Probabilmente l'interpretazione di *porneia*, *pornoi* e *porneuein* deve collocarsi a mezza strada tra idolatria e immoralità sessuale, perché certi culti o banchetti sacri sconfinavano talvolta nella licenziosità, come dice anche Sap 14,12-31.

Pornē (*vedi* «Babilonia»)

«Prima risurrezione», risurrezione

L'Apocalisse parla di «prima risurrezione» (Ap 20,5.6) e di «seconda morte» (2,11; 20,6.14; 21,8), e in quelle espressioni gli aggettivi ordinali implicano una *seconda* risurrezione e una *prima* morte. Delle quattro scadenze apocalittiche

la più facile da tradurre in termini nostri è « seconda morte », che secondo il testo dell'Apocalisse è « lo stagno di zolfo ardente nel fuoco » nel quale vengono precipitate vive le due Bestie (→), il Drago (→), Morte: in parole nostre, si tratta dell'inferno. La « prima risurrezione » è da Giovanni di Patmos esplicitamente equiparata all'evento del regno millenario che, secondo l'interpretazione del millennio (→ « Regno millenario ») data in questo commentario, è la periodizzazione in cui Dio fa giustizia alle vittime di Babilonia e dell'idolatria della Bestia. « Prima morte » sembra doversi interpretare come morte fisica, mentre infine la « seconda risurrezione » dovrebbe essere la vita nella Gerusalemme nuova, in contrapposizione allo stagno di fuoco che è la seconda morte.

Profezia

L'Apocalisse neotestamentaria si inscrive bensì nella letteratura apocalittica (→) alla quale ha dato il nome con il suo *incipit*, ma si autodefinisce più volte come profezia (Ap 1,3; 22,7.10.18.19), e con ciò il suo autore si definisce come profeta. Che egli si ritenesse profeta viene confermato da quanto l'angelo di 22,8-9 dice reagendo al suo tentativo di adorarlo: « Non farlo, io sono conservo tuo e dei tuoi fratelli, i profeti » (v. 9). Se si aggiunge che nel messaggio alla Chiesa di Tiatira Giovanni di Patmos si contrappone duramente alla profetessa Gezabele, allora è abbastanza chiaro che nelle Chiese d'Asia, al tempo in cui l'Apocalisse fu scritta, la profezia era viva e, per le Chiese, trainante. Poiché Ap 22,6 parla degli « spiriti dei profeti » e Ap 19,10 dello « spirito della profezia », probabilmente vanno intese in chiave profetica, più che estatica o altro, le due formule « in spirito » (1,10; 4,2) e « l'angelo mi condusse in spirito » (17,3; 21,10). Per tutto questo, R. Bauckham chiama quella di Giovanni di Patmos « the climax of prophecy » (« il vertice della profezia ») sia dell'AT sia del NT.

Promesse al vincitore (*vedi* « Messaggi alle Chiese »)

Prostituta, *Pornē* (*vedi* « Babilonia »)

Pseudepigrafia (*vedi* « Apocalittica, letteratura »)

Pseudoprofeta (*vedi* « Bestie, le due »)

Quattro cavalieri (*vedi* « Cavalieri, i quattro »)

Quattro Viventi (*vedi* « Numeri »)

Regno millenario

L'attesa di un'epoca di pace, giustizia e fecondità della terra era diffusa nel giudaismo del postesilio e Giovanni di Patmos prolunga quell'attesa in ambito cristiano parlando di un regno di mille anni dei martiri con il Cristo (Ap 20,1-6). Quello di Ap 20 è un testo che tenne accese le utopie di molto cristianesimo dei primi secoli, da Giustino a Ireneo di Lione e a Vittorino di Poetovio che, contro gli gnostici negatori della bontà della materia e contro la violenza dei persecutori, erano in attesa di un regno terrestre del Cristo. La decisa reazione di grandi pensatori e scrittori come Origene, Girolamo, Ticonio e Agostino di Ippona portò la grande Chiesa al rifiuto dell'interpretazione del regno millenario in senso cronologico. Per Agostino, ad esempio, il regno millenario è quello della vittoria del Cristo di cui godono le nazioni che vengono alla fede. L'utopia millenaristica ha avuto un seguito nei gruppi e movimenti protestanti, anche se le diverse confessioni hanno disapprovato il millenarimo con prese di posizioni ufficiali. I millenaristi moderni comunque si dividono in premillenaristi se collocano il regno millenario prima della parusia, e postmillenaristi se lo collocano dopo di essa. Dal punto di vista letterario il regno millenario è spiegabile al modo di Agostino di Ippona a partire dai sincronismi giovannei e dalla tecnica narrativa della periodizzazione: talvolta infatti Giovanni costruisce narrazioni a più segmenti separati che devono essere composti insieme per poter ottenere la narrazione intera della vicenda. Il periodo (o periodizzazione) dei mille anni è quello in cui Dio ristabilisce la giustizia a favore di coloro che sono stati vittima di Babilonia (i decapitati) e della Bestia (chi non ha adorato la sua statua).

Risurrezione (*vedi* « Prima risurrezione »)

Ricapitolazione

Fin dal più antico commentario di Apocalisse a noi pervenuto, quello di Vittorino di Poetovio (ora Ptuj, in Slovenia), morto martire a ridosso del secolo IV, è stato ipotizzato che nell'Apocalisse non ci sia uno sviluppo lineare in avanti, ma la ripetizione con altre parole dei medesimi eventi. Mentre Vittorino parlava di *repetitio*, a partire dal commentatore donatista Ticonio (*scripsit* 380 circa) i veri o presunti doppioni dell'Apocalisse sono stati chiamati *recapitulatio*, ricapitolazione. La ricapitolazione è frequentemente riproposta anche dai commentatori moderni (E.-B. Allo, G. Bornkamm, A. Yarbro Collins, M. Gourgues, C.H. Giblin), come alternativa a quella dello sviluppo cronologico lineare (R.H. Charles, U. Vanni).

Rivelazione, *apokalypsis*

Apokalypsis, la prima parola del libro di Giovanni di Patmos, che fin dal secolo II d.C. ha dato il nome al libro e poi nel secolo XIX a tutto un genere letterario (→ « Apocalittica, letteratura »), è tradotta nelle nostre lingue in due modi:

« Apocalisse » (cfr. la versione della Vulgata e lingue latine) e « Rivelazione » (cfr. lingue anglosassoni). La prima traduzione, ricalco del termine greco, è in grado di esprime il carattere ieratico del libro, ma nell'uso corrente non scientifico evoca alla mente soltanto catastrofi e sventure. La seconda traduzione si discosta dal greco, ma ne esprime bene il senso: in greco *apokalyptein* significa « togliere via il velo che copre », e quindi « rivelare i segreti o misteri ». In effetti, il libro di Giovanni dice di trasmettere la rivelazione data da Dio a Gesù e destinata ai suoi servi, che sono probabilmente i membri delle Chiese (più che i loro profeti, come qualcuno intende). Anche se ci sono poi mediatori minori come l'angelo e Giovanni stesso (Ap 1,1b-2) o i profeti loro conservi (22,9), Gesù (→) è il grande mediatore della rivelazione divina (1,1a): lo mostra la visione nella quale l'Agnello toglie i sigilli dal rotolo delle volontà divine (Ap 4-5). Il pianto di Giovanni di fronte alla generale incapacità in cielo, terra e inferi di aprire il rotolo (5,4) esprime il desiderio e il bisogno di ogni uomo di decifrare le incomprensibili e talvolta assurde vicende della propria vita e della storia umana. Dopo la visione del giudizio di Babilonia (19,10) e dopo la discesa della Gerusalemme nuova dal cielo (22,8), lungi dal piangere, Giovanni si prostra per adorare l'angelo (→), ostensore e interprete, in segno di gratitudine. Con i casi contrapposti del pianto e del tentativo di adorazione, Giovanni cerca di provocare nei suoi lettori il desiderio della luce divina e l'accoglienza senza riserve del suo libro, il libro della rivelazione di Gesù.

Rotolo sigillato (*vedi* « Rivelazione », « Trono »)

Sette (*vedi* « Numeri »)

Sette spiriti (*vedi* « Spirito »)

Settenari

Il primo a ricavare un sostantivo neutro *(septenarium)* dall'aggettivo *septenarius* per parlare di certi complessi narrativi dell'Apocalisse è stato Gioacchino da Fiore (+ 1202), il più grande interprete dell'Apocalisse del Medioevo. L'Apocalisse per quattro volte annunzia sette elementi narrativi uguali e poi li descrive uno dopo l'altro, in tre casi addirittura numerandoli da 1 a 7. Poiché si tratta di sette azioni o interventi, si potrebbe dire che il settenario è una « azione settuplice ». Di fatto il Cristo dètta a Giovanni di Patmos un messaggio per ognuna delle sette Chiese d'Asia (Ap 2,1 - 3,22) (→), e poi rompe i sette sigilli del rotolo (→) che è nella destra di Dio (→ « Trono ») rivelandone il contenuto (6,1 - 8,1). Sono questi i settenari in cui soggetto è il Cristo-Agnello. Di altri due è soggetto (indiretto) Dio, perché due gruppi di sette angeli suoi ministri fanno squillare sette trombe (→ « piaghe ») (8,2 - 11,15) o riversano contro la terra sette coppe (→ « piaghe ») ricolme

dell'ira di Dio (16,2-17). Il numero settenario deve dire la perfezione e l'efficacia dell'agire sia del Cristo che di Dio. I settenari dell'Apocalisse sono dunque qualcosa di diverso dalla narrazione sullo schema del « 6 + 1 », che si incontra frequentemente nella letteratura dell'Antico Oriente e, ad esempio, nel racconto della creazione di Gn 1,1 - 2,4a, in cui a sei giorni di lavoro succede il giorno del riposo di Dio. In quello schema l'elemento più importante infatti è il settimo, mentre nei settenari dell'Apocalisse il settimo elemento è sempre il più sfocato e inafferrabile.

Sigilli (*vedi* « Rotolo », « Rivelazione »)

Simbolismo

L'autore dell'Apocalisse chiama « misteri » (Ap 1,20; 17,7) gli enigmi che propone. Spesso egli stesso spiega le sue immagini introducendone la spiegazione con la formula di decif什ramento: « I quali sono... » (4,5; 5,6; 7,14; 17,9; 19,8, eccetera). Quello di Giovanni di Patmos è dunque un linguaggio che è da capire o da spiegare e che è stato definito simbolico, con un termine *passe partout* ma abbastanza improprio. Le principali categorie « simboliche » dell'Apocalisse sono: a) simbolismo cosmico: il cielo è la sfera della trascendenza dove sono il trono e la corte divina; le stelle possono essere simbolo di potenze demoniache (8,11), degli angeli delle Chiese (1,20) o del Cristo (22,16); i tuoni sono la voce di Dio; il mare è la sede del male ma, nella redenzione (15,2) e nel mondo divino (4,6), esso è trasparente come cristallo e nella rigenerazione cosmica non ci sarà più (21,1); b) simbolismo animale o zoomorfico: i protagonisti principali dell'Apocalisse sono l'Agnello (il Cristo pasquale; 29 ricorrenze) (→) e il Drago (→) (il satana o serpente antico; 13 ricorrenze), che ha il supporto della Bestia-dal-mare (→) e della Bestia-dalla-terra (→). Poi l'Apocalisse parla di cavalli, rane, scorpioni, cavallette, aquile... Tutti questi animali sono protagonisti dello scontro tra bene e male, rappresentando forze ed energie più che umane, ma inferiori a Dio e sotto il suo controllo; c) simbolismo somatico o delle parti del corpo e dell'abbigliamento: la mano è simbolo dell'agire, il volto o la fronte dicono l'identità di tutta la persona, la veste esprime la funzione (ad esempio quella sacerdotale) o l'atteggiamento etico (la vita corrotta, Ap 17,4; 18,16; le opere buone, 19,8); d) simbolismo cromatico: la lotta tra le forze positive e quelle negative della storia è espressa anche attraverso i colori, per cui il bianco è il colore del Cristo e della vittoria escatologica, il rosso è il colore del demoniaco o del persecutore sanguinario, il nero è il colore della negatività, eccetera; e) simbolismo numerico: il « 7 » è il numero (→) della totalità e il « 3 e mezzo » è il numero della parzialità perché è la totalità dimezzata; il « 4 » è il numero dell'universalità cosmica; il « 12 » è il numero del popolo di Dio. Merita di essere segnalato il fenomeno della metamorfosi dei simboli e delle immagini, che non sono statici come un'immagine stampata, ma si muovono come un'immagine filmica. In Ap 7,3, ad esempio, i 144.000 sono segnati sulla fronte con il sigillo del Dio vivente, mentre in 14,1 recano sulla fronte (non

il sigillo ma) il nome di Dio e, in aggiunta, il nome dell'Agnello. In Ap 17-18 la grande prostituta diviene la città di Babilonia, e in Ap 19-22 la Sposa dell'Agnello diventa la Gerusalemme nuova. Quanto alla funzione di tale linguaggio, Giovanni fa ricorso ai simboli non per essere capito soltanto dagli iniziati, ma perché è più evocativo, più aperto all'inesprimibile di quanto non lo sia il linguaggio corrente, più universale nel tempo e nello spazio, meno inadeguato all'ineffabilità e, infine, coinvolge di più il lettore il quale deve a esso introdursi con un laborioso processo catartico. Le metamorfosi di Giovanni probabilmente vogliono dire che l'occhio umano non sa vedere la complessità delle cose e degli eventi, né il loro muoversi verso il compimento escatologico.

Simile a figlio d'uomo (*vedi* « Gesù »)

Sovrano (*vedi* « Trono »)

Spirito

Il termine *pneuma* nell'Apocalisse è generalmente usato per parlare della profezia, ad esempio, nelle formule « spirito della profezia », « spiriti dei profeti », « in spirito ». Alcune altre volte invece ha valore ipostatico. Lo Spirito è allora in relazione soprattutto con le Chiese che devono ascoltare ciò che loro dice (Ap 2,7, eccetera), o in relazione con il Cristo, anche se il riferimento non è esplicito, perché ciò che lo Spirito dice non può non essere ciò che il Cristo detta a Giovanni di Patmos per ogni Chiesa. Come nel quarto vangelo, dunque, lo Spirito ripropone e rende attuale la parola di Gesù, ma non del Gesù storico (quarto vangelo), bensì del Risorto (Apocalisse). Il rapporto dello Spirito con Dio è detto probabilmente attraverso la formula « i sette spiriti » i quali, come sette lampade, stanno davanti al suo trono ([illegible]) (1,4; 4,5; cfr. 3,1; 5,6). Ma, per il loro numero settenario e per il fatto di essere « mandati in tutta la terra » (5,6), i sette spiriti sono probabilmente da intendere come energia o attività efficace di Dio (oltre che del Cristo, Ap 3,1; 5,6) in seno alle Chiese

Sposa (*vedi* « Chiesa »)

Trombe (*vedi* « Piaghe »)

Trono

Il termine *theos* ricorre con grande frequenza in Apocalisse: Dio è sorgente della rivelazione (Ap 1,1; 22,6), rivela ai profeti il suo mistero (10,7), con la sua gloria riempie il tempio celeste (15,8), imprime il suo sigillo sui suoi servi a loro

protezione (7,2-3; 9,4), la sua ira è attiva nella storia (14,10 *passim*), fa discendere la Gerusalemme nuova (3,12; 21,2.10), asciuga le lacrime dei redenti (7,17; 21,4), su di loro stende la sua tenda (21,3) e nella Gerusalemme escatologica è tempio e luce (21,22; 21,23). Ma l'immagine di Dio che domina tutto il libro e attorno alla quale tutti i temi si coagulano è quella del sovrano seduto sul trono celeste, che è introdotta nella visione inaugurale della seconda parte (Ap 4-5). Secondo l'Apocalisse, dunque, Dio deve essere pensato soprattutto come re e sovrano, come *pantokratōr*. È re per il cosmo così come per la storia umana che guida con i suoi decreti e attraverso i suoi ministri, e lo è nell'escatologia: in essa il suo trono sorge al centro della Gerusalemme nuova, è sorgente del fiume di vita, ed è circondato dai redenti che adorano, contemplano e regnano. L'immagine del re che regna assiso sul trono permette a Giovanni di Patmos di dire polemicamente che nessuno (non il Drago, né la Bestia-dal-mare) può pretendere di governare il mondo e la storia umana. Affermato questo, che è come l'assunto principale del libro, Giovanni non osa poi descrivere l'aspetto di Dio, ma rimanda al suo mistero inesprimibile servendosi di un *homoios* «apocalittico»: «Colui che siede sul trono è comparabile *(homoios)* nell'aspetto a pietra di diaspro e sardio».

Ventiquattro Vegliardi (*vedi* «Trono»)

Venuta (*vedi* «Gesù»)

Vincitore (*vedi* «Messaggi alle Chiese»)

Visioni (*vedi* «Apocalittica, letteratura»)

Viventi, i Quattro (*vedi* «Numeri»)

BIBLIOGRAFIA RAGIONATA

Chi volesse introdursi al libro di Giovanni di Patmos a partire dalle conquiste interpretative degli antichi dovrebbe leggere le pagine di Ireneo di Lione sul numero 666 (*Contro le eresie* 5,28-30), quelle in cui Vittorino di Poetovio diede all'interpretazione antiromana di « Babilonia » la forma che sarà poi classica e le pagine dove egli legge la narrazione dell'Apocalisse alla luce della *repetitio* (M. Dulaey [ed.], SC 423). Poi dovrebbe leggere le pagine con le quali Agostino di Ippona contribuì più di ogni altro all'imporsi dell'interpretazione non cronologica del regno millenario (*De civitate Dei* 20,7-15), e l'iniziale *Epistola ad Eusebium* di Beda il Venerabile circa la divisione dell'Apocalisse in sette parti (*Explanatio Apocalypsis, Epistola ad Eusebium*, PL 93,129-134; R. Gryson [ed.], CChr 121A, pp. 221-233), dal momento che il criterio del numero « 7 » come chiave per la comprensione dell'Apocalisse ha molti sostenitori fino a oggi. Per il secondo millennio sono da leggere le trentasei pagine della *Clavis apocalyptica* di J. Mede (1627[1], 1649[3]) che fu il primo ad andare in cerca di sincronismi nell'Apocalisse e a teorizzare l'inglobamento nel settimo sigillo di tutto ciò che segue fino alla Gerusalemme escatologica.

Fra i commentatori più recenti vanno invece segnalati W. Bousset (1896[1], 1906[6]) e E.-B. Allo (1921), che, in primo luogo, arricchirono il loro commentario con un resoconto storico delle epoche e degli interpreti dell'Apocalisse, ai quali ancora tutti attingono. In secondo luogo, W. Bousset è l'autore che più di tutti ha passato in rassegna la letteratura precedente sull'Apocalisse consultando anche commentari manoscritti mai pubblicati, mentre E.-B. Allo ha grandi meriti per la documentazione e la metodologia con cui sostiene l'unitarietà (soprattutto di stile) del libro di Giovanni di Patmos. Sono poi di grande utilità per la ricchezza di informazioni i suoi molti *excursus*. Il commentario in due volumi di R.H. Charles (1921) ha esercitato un grande influsso non solo in ambito di lingua inglese: il merito principale di R.H. Charles è quello di avere costantemente stabilito confronti tra l'Apocalisse e i testi della letteratura apocalittica. Suo limite è il tentativo di spiegare le arditezze dell'Apocalisse con l'ipotesi di un segretario incapace (« A very unintelligent disciple ») che, spostando sezioni e versetti, avrebbe sconvolto il testo di Giovanni suo maestro. Ogni ipotesi è legittima, ma R.H. Charles lascia che la sua discutibile ipotesi condizioni troppa parte della sua esegesi. Indiscutibile è invece l'apporto ad esempio anche filologico di R.H. Charles, così come lo è quello di H.B. Swete (1906) e J. Moffatt (1910) che lo hanno preceduto in

Inghilterra, e quello di Th. Zahn (voll. I-II, 1924, 1926), di H.L. Strack - P. Billerbeck (1926; paralleli della letteratura midrašica e talmudica), di E. Lohmeyer (1926; paralleli della letteratura mazdaica, ma eccessiva fiducia nel dividere l'Apocalisse in stichi ritmici e secondo schemi numerici; eccessiva destoricizzazione dell'Apocalisse) e di W. Hadorn (1928).

Gli studi di W.M. Ramsay (1904) e le osservazioni di tipo storico-archeologico, fatte di persona sui luoghi dell'Apocalisse in Anatolia, sono stati per lungo tempo un classico dell'esegesi dell'Apocalisse, fino a che non sono stati ripresi e aggiornati da C. Hemer nel 1986 (cfr. i titoli nella bibliografia finale). Nel 1963 A. Feuillet propose uno *status quaestionis* della ricerca sull'Apocalisse, come a riassumere gli sforzi degli interpreti precedenti e a predisporre ricerche ulteriori. Di fatto, lui stesso è autore di numerosi contributi, nei quali spesso si propone di rivitalizzare la divisione dell'Apocalisse (che era stata di J. Henten nel secolo XVI) in due parti: la prima antigiudaica (Ap 1-11) e la seconda antiromana (Ap 12-22). L'esegesi degli ultimi decenni ha conosciuto qualche ulteriore tentativo di presentare l'Apocalisse come fusione, non di fonti indipendenti, ma di testi composti in tempi diversi dal medesimo autore (M.-É. Boismard, 1949; P. Prigent, 1981; D. Aune, 1987). Altri studi si occupano della struttura del libro di Giovanni di Patmos (U. Vanni, 1971[1], 1980[2]), del genere letterario (M. Karrer, 1986), della sua collocazione tra AT e NT (R. Bauckham, 1993), del contesto storico o archeologico (A. Yarbro Collins, 1984; L. Thompson, 1990; S. Friesen, 1993).

Fra gli ultimi commentari sono da segnalare quelli di H. Kraft (1974), U.B. Müller (1984) e H. Giesen (1997) in lingua tedesca, di G.B. Caird (1966), D. Aune (voll. I-III, 1997-1998), L.L. Thompson (1998), G.K. Beale (1999), B.J. Malina - J.J. Pilch (2000) in lingua inglese, e di P. Prigent (1981 e, in un ampio aggiornamento, 2000) in lingua francese. La bibliografia in lingua italiana comprende traduzioni di commentari (A. Wikenhauser, 1960; E. Lohse, 1974; P. Prigent, 1985; A. Vögtle, 1990; C.H. Giblin, 1993; E. Schüssler Fiorenza, 1994), ma sono numerosi anche gli studi originali e l'autore che in particolare va ricordato è U. Vanni. La sua ricerca sulla struttura dell'Apocalisse è stata ripresa e proseguita da J. Lambrecht (1980) e da C.H. Giblin (1974; 1981). U. Vanni ha anche raccolto una parte dei suoi articoli sull'Apocalisse in un volume che ha avuto ripetute ristampe (1988, 2001). Vanno poi ricordati i commentari di E. Corsini (1980[1], 2002, senza note né citazioni e incline a interpretazioni allegoriche), di B. Maggioni (1981), di C. Doglio (1995), e di E. Lupieri (1999), con ampia documentazione filologica.

Fra gli autori che applicano all'Apocalisse metodologie emergenti vanno ricordati: per l'analisi retorica D.E. Aune (*NTS* 1990), che cerca di individuare gli elementi della *dispositio* retorica nei sette messaggi di Ap 2-3; per l'analisi pragmatica D. Hellholm (*Semeia* 1986), che si propone di individuare i diversi livelli di impegno dell'autore nei diversi testi di Apocalisse; per l'approccio femminista, socioecclesiale e di strategia retorico-persuasiva E. Schüssler Fiorenza (1991, in italiano 1994), la quale cerca di dare voce a coloro, soprattutto donne, le cui parole sono state passate sotto silenzio per il maschilismo o per la stratificazione sociale imperanti nel tempo di composizione dell'Apocalisse. Per lo studio dell'Apocalisse alla luce delle strategie della comunicazione è da segnalare la panoramica di

I. Smith (*JSNT* 85, 2002). Chiudono idealmente la ricerca dei primi due millenni sull'Apocalisse la raccolta, pubblicata nel 1999, degli Atti del congresso internazionale e interdisciplinare tenutosi a Patmos e Atene nel 1996 per commemorare il diciannovesimo anniversario della composizione dell'Apocalisse (*1900th Aniversary* [sic] *of St. John's Apokalypse* [sic]. *Proceedings of the International and Interdisciplinary Symposium [Athens-Patmos, 17-26 September 1995]*, Athens 1999), e la miscellanea in onore di U. Vanni dal titolo: *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

1. Scrittori ecclesiastici antichi[1]

Ambrosio Autperto (abate di S. Vincenzo *ad fontes Volturni* nell'Alto Molise; *scripsit* tra il 758 e il 767, + 784): R. Weber (ed.), *Expositionis in Apocalypsin libri I-X* (CChr CM 27,27A), voll. I-II, Brepols, Turnholti 1975.

Andrea (vescovo di Cesarea di Cappadocia, inizio secolo VII): J. Schmid (ed.), *Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia - Text*, in Id., *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes* (Münchner theologische Studien 1, Erg. Bd. 1,1), voll. I-III, Zink, München 1955, [e PG 106,207-454].

Anonimo, *Frammenti di Torino* (due fascicoli, dal codice di Torino catalogato con la sigla: F. IV,1,18, originariamente nella biblioteca di Bobbio con il n. 62): F. Lo Bue (ed.), *The Turin Fragments of Tyconius' Commentary on Revelation* (Text and Studies, n.s., 7), Cambridge University Press, Cambridge 1963 [riprodotto in PL, Supplementum 1,621-652].

Anonimo, *Omelie pseudoagostiniane*: G. Morin (ed.), *Expositio in Apocalypsim*; in *Sancti Cesarii Arelatensis opera omnia*, II (senza editore), Maretoli 1942, 209-277 [e in PL 35,2421-2460, fra le opere di Agostino di Ippona].

Anonimo: *In Apocalypsin* (Pseudo-Girolamo o Pseudo-Isidoro): G. Lo Menzo Rapisarda (ed.), *Incerti Auctoris commentarius in Apocalypsin* (Centro di studi per l'antico cristianesimo), Catania 1967 [riprodotto in PL, Supplementum 4,1850-1863].

Anonimo, *Scholia* (scoli preniceni sull'Apocalisse): C. Diobouniotis - A. von Harnack (edd.), *Der Scholien-kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis, nebst einem Stück aus Irenaeus, lib. V, Graece* (TU 37,3), J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1911.

Apringio (di Pax Iulia, oggi Beja in Portogallo; *scripsit post* 551): A. Del Campo Hernandez (ed.), *Comentario al Apocalipsis de Apringio de Beja. Introducción, texto latino y traducción* (Institución san Jerónimo 25), Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991.

Beato (monaco di Liébana, nelle Asturie, Spagna; *scripsit* circa 786): E. Romero Pose (ed.), *Sancti Beati a Liebana commentarius in Apocalypsin* (Scriptores graeci et latini), Officina Polygraphica, voll. I-II, Romae 1985.

[1] Vengono qui riportate le opere dei commentatori antichi dell'Apocalisse che non figurano in *Patrologia Graeca* e in *Patrologia Latina* o di cui sono disponibili edizioni critiche, citate nelle note con il nome dell'editore e della collana.

Beda il Venerabile (monaco a Jarrow in Northumbria, Inghilterra; + 735): R. Gryson (ed.), *Expositio Apocalypseos* (CChr.SL 121A), Brepols, Turnholti 2001 [e in PL 93,129-206].

Dionisio Bar Salībī (siro, secolo XII): I. Sedlácek (editore e traduttore), *In Apocalypsim, Actus et Epistulas catholicas* (CSCO.SS 101), Poussielgue, Romae - Parisiis - Lipsiae MDCCCCX.

Ecumenio (retore e filosofo, discepolo del monofisita Severo di Antiochia; seconda metà del secolo VI): M. De Groote (ed.), *Oecumenii commentarius in Apocalypsin* (TExG 8), Peeters, Lovanii 1999.

Primasio (vescovo di Hadrumetum in Byzacena, Africa, + 552): A.W. Adams (ed.), *Commentarius in Apocalypsin* (CChr SL 92), Brepols, Turnholti MCMLXXXV [e PL 68,793-936].

Vittorino (vescovo di Poetovio, Pettau al tempo dell'impero austroungarico, oggi Ptuj in Slovenia; martire, + seconda metà secolo III o inizio secolo IV): J. Haussleiter (ed.), *Victorini Episcopi Petavionensis opera* (CSEL 49), F. Tempsky, Vindobonae-Lipsiae MDCCCCXVI [riprodotto in PL, Supplementum 1,103-172]; e M. Dulaey (ed.), *Victorin de Poetovio. Sur l'Apocalypse suivi du Fragment chronologique et de La construction du monde* (SC 423), Cerf, Paris 1997.

2. Letteratura esegetica contemporanea

Allo E.-B., *Saint Jean. L'Apocalypse* (EtB), Gabalda, Paris 1921.

Alzinger W., *Ephesos vom Beginn der römischen Herrschaft in Kleinasien bis zum Ende der Prinzipatszeit (archäologischer Teil)*, in *ANRW*, vol. II, 7/2, De Gruyter, Berlin - New York 1980, pp. 811-830.

Aranda Pérez G., *Los mil años en el libro de los Jubileos y Ap 20,1-10*, in *EstB* 57 (1999) 39-60.

Aune D., *The Social Matrix of the Apocalypse of John*, in *BR* 26 (1981) 16-32.

Aune D., *The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John*, in *BR* 28 (1983) 5-26.

Aune D., *The Apocalypse of John and the Problem of Genre*, in *Semeia* 36 (1986) 65-96.

Aune D., *The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22,16*, in *JSNT* 37 (1989) 103-116.

Aune D., *The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2 - 3)*, in *NTS* 36 (1990) 182-204.

Aune D.E., *Apocalittica*, in G.F. Hawthorne - R.P. Martin - D.G. Reid (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999 (Downers Grove 1993), pp. 81-97.

Aune D., *Revelation 1 - 5* (WBC 52A), Word Books, Dallas (TX) 1997.

Aune D., *Revelation 6 - 16* (WBC 52B), Thomas Nelson, Nashville (TN) 1998.

Aune D., *Revelation 17 - 22* (WBC 52C), Thomas Nelson, Nashville (TN) 1998.

Bachmann M., *Himmlisch: der « Tempel Gottes » von Apk 11,1*, in *NTS* 40 (1994) 474-480.

Barclay W., *Revelation XIII*, in *ET* 70 (1959) 260-264 e 292-296.
Barclay W., *The Revelation of John* (DBS), Saint Andrew Press, Edinburgh 1990² (1959¹), voll. I-II.
Bartina S., *Apocalipsis de San Juan* (SE.NT 3), BAC, Madrid 1967, pp. 571-865.
Bauckham R., *Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse*, in *NTS* 23 (1977) 162-176.
Bauckham R., *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, T. and T. Clark, Edinburgh 1993.
Bauckham R., *La teologia dell'Apocalisse* (LB 12), Paideia, Brescia 1994 (Cambridge 1993).
Bauckham R.J., *Letteratura paolina apocrifa*, in G.F. Hawthorne - R.P. Martin - D.G. Reid (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999 (Downers Grove 1993), pp. 949-950.
Beagley A.J., *The « Sitz im Leben » of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of Church's Enemies* (BZNW 50), De Gruyter, Berlin - New York 1987.
Beale G.K., *The Old Testament Background of Rev 3,14*, in *NTS* 42 (1996) 133-152.
Beale G.K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1999.
Beasley-Murray G.R., *How Christian is the Book of Revelation?*, in R. Banks (ed.), *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology. FS L.L. Morris*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) - Exeter 1974, pp. 275-284.
Beasley-Murray G.R., *The Book of Revelation* (NCBC), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1987, revised edition (1974¹).
Beauvery R., *Le culte impérial et le culte de Rome dans l'Apocalypse johannique. Approche numismatique* (dissertazione dattiloscritta), Lyon 1984, voll. I-II.
Beauvery R., *Les trois flaviens et les trois grenouilles (Ap 16,12-14)?*, in *La vie de la Parole: de l'Ancien au Nouveau Testament. FS P. Grelot*, Desclée, Paris 1987, pp. 293-302.
Becker J., *Pseudonymität der Johannesapokalypse und Verfasserfrage*, in *BZ* 13 (1969) 101-102.
Beckwith I.T., *The Apocalypse of John*, Macmillan, New York 1919.
Beet W.E., *The Number of the Beast*, in *Expositor 8thS* 47 (121, 1921) 18-31.
Behm J., *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1956⁷ (1932¹).
Bell A.A., *The Date of John's Apocalypse. The Evidence of Some Roman Historians Reconsidered*, in *NTS* 25 (1979) 93-102.
Benéitez M., *Algunas reflexiones en torno al « séptimo sello » del Apocalipsis (Apc 8,1)*, in *EE* 63 (1988) 29-62.
Benson I.M., *Revelation 12 and the Dragon of Antiquity*, in *RestQ* 29 (1987) 97-102.
Berger K., *Apostelbrief und apostolische Rede. Zum Formular frühchristlicher Briefe*, in *ZNW* 65 (1974) 190-231.
Berger P.-R., *Kollyrium für die blinden Augen, Apk 3,18*, in *NT* 27 (1985) 174-195.

Bergmeier R., *Altes und Neues zur «Sonnenfrau am Himmel (Apk 12)». Religionsgeschichtliche und quellenkritische Beobachtungen zu Apk 12,1-17*, in *ZNW* 73 (1982) 97-109.
Bergmeier R., *«Jerusalem, du hochgebaute Stadt»*, in *ZNW* 75 (1984) 86-106.
Bergmeier R., *Die Buchrolle und das Lamm (Apk 5 und 10)*, in *ZNW* 76 (1985) 225-242.
Bertrand D.A., *L'étang de feu et de souffre*, in *RHPhR* 79 (1999) 91-99.
Biguzzi G., *I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione* (SRivBib 31), EDB, Bologna 1996, ristampa 2004.
Biguzzi G., *Spirito e profezia nell'Apocalisse di Giovanni*, in *EstB* 60 (2002) 503-522.
Biguzzi G., *Le sette coppe dell'ira di Dio (Ap 16)*, in G. Ghiberti (ed.), *Opera giovannea* (Logos 7), LDC, Leumann (TO) 2003, pp. 411-428.
Biguzzi G., *L'Apocalisse e i suoi enigmi* (SB 143), Paideia, Brescia 2004.
Biguzzi G., *I popoli nella Gerusalemme escatologica di Ap 21-22*, in *PSpV* 50 (2004) 167-177.
Biguzzi G., *Giovanni di Patmos e la cultura ellenistica*, in E. Bosetti - A. Colacrai (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 93-126.
Boccaccini G., *Jewish Apocalyptic Tradition. The Contribution of Italian Scholarship»*, in J.J. Collins - J. H. Charlesworth (edd.), *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, Academic Press, Sheffield 1991, pp. 38-50.
Boccaccini G., *Testi apocalittici coevi all'Apocalisse di Giovanni*, in *RSB* 7/2 (1995) 151-161.
Böcher O., *Die heilige Stadt im Völkerkrieg. Wandlungen eines apokalyptischen Schemas*, in O. Betz e altri (edd.), *Josephus - Studien: Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem NT. FS O. Michel*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1974, pp. 55-76.
Böcher O., *Zur Bedeutung der Edelsteine in Offb 21*, in O. Böcher e altri (edd.), *Kirche und Bibel. FS E. Schick*, Schöningh, Paderborn-München 1979, pp. 19-32.
Böcher O., *Die Johannesapokalypse* (EF 41), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980[2] (1975[1]).
Böcher O., *Die Johannes-Apokalypse in der neueren Forschung*, in ANRW, vol. II, 25/5, De Gruyter, Berlin 1988, pp. 3850-3898.
Bockmuehl M., *«The Trumpet Shall Sound». «Shofar» Symbolism and its Reception in Early Christianity*, in W. Horbury (ed.), *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to E. Bammel* (JSNT.SS 48), Academic Press, Sheffield 1991, pp. 199-225.
Boismard M.-É., *«L'Apocalypse», ou «les Apocalypses» de S. Jean*, in *RB* 56 (1949) 507-541.
Bonsirven J., *L'Apocalypse de Saint Jean* (VSal 16), Beauchesne, Paris 1951.
Boring M.E., *Apokalypsis Iōannou as Prophēteia. A Religionsgeschichtlich and Theological Perspective*, in *1900th Aniversary* [sic] *of St. John's Apokalypse*

[sic]. *Proceedings of the International and Interdisciplinary Symposium (Athens-Patmos, 17-26 September 1995)*, Athens 1999, pp. 527-560.

Bornkamm G., *Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis*, in *ZNW* 36 (1937) 132-149.

E. Bosetti, *L'Agnello pastore in 1Pietro e Apocalisse*, in E. Bosetti - A. Colacrai (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 277-307.

Bousset W., *Die Offenbarung Johannis* (KEK), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1906[6] (1896[1]).

Bover J.M., *El capítulo XII del Apocalipsis y el capítulo III del Génesis*, in *EE* 1 (1922) 319-336.

Bovon F., *John's Self-presentation in Revelation 1,9-10*, in *CBQ* 62 (2000) 693-700.

Boyd W.J.P., *« I am Alpha and Omega » (Rev 1,8; 21,6; 22,13)*, in *StEv* 2 (TU 87), Akademie Verlag, Berlin 1964, pp. 526-531.

Boyer J.L., *Are the Seven Letters of Revelation 2 - 3 Prophetic?*, in *GTJ* 6 (1985) 267-273.

Bratsiotis P., *L'Apocalypse de Saint Jean dans le culte de l'Eglise Grecque Orthodoxe*, in *RHPhR* 42 (1962) 116-121.

Braun F.-M., *La Femme vêtue de soleil (Apoc. XII). Etat du problème*, in *RThom* 55 (1955) 639-669.

Bredin M.R.J., *The Synagogue of Satan Accusation in Revelation 2,9*, in *BTB* 28 (1998) 160-164.

Brent A., *John as Theologos: the Imperial Mysteries and the Apocalypse*, in *JSNT* 75 (1999) 87-102.

Brown S., *« The Hour of Trial » (Rev 3,10)*, in *JBL* 85 (1966) 308-314.

Brunk M.J., *The Seven Churches of Revelation Two and Three*, in *BS* 126 (1969) 240-246.

Brütsch Ch., *La Clarté de l'Apocalypse*, Labor et Fides, Genève 1965[5] (1940[1]).

Burrows E., *The Pearl in the Apocalypse*, in *JThS* 43 (1942) 178-179.

Busch P., *Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12* (TANZ 19), Francke, Tübingen-Basel 1996.

Caird G.B., *A Commentary on the Revelation of St John the Divine* (BNTC) Black, London 1987[2] (1966[1]).

Callahan A.D., *The Language of the Apocalypse*, in *HThR* 88 (1995) 453-470.

Capizzi C., *Pantokrator. Saggio di esegesi letterario-iconografica* (OCA 170), Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1964.

Carrell P.R., *Jesus and the Angels. Angelology and the Christology of the Apocalypse of John* (SNTS.MS 95), University Press, Cambridge 1997.

Casey J., *Il tema dell'esodo nell'Apocalisse*, in *Concilium* 23 (1987) 54-65.

J. Chapa, *Il Papiro 115: qualcosa in più del numero della Bestia*, in E. Bosetti - A. Colacrai (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 311-333.

Cerfaux L., *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile*, in *Recueil Cerfaux. Etudes d'exégèse et d'histoire religieuse* (BEThL 71), vol. III, pp. 237-251.

Cerfaux L. - Cambier J., *L'Apocalypse de Saint Jean lue aux Chrétiens*, Cerf. Paris 1955.
Charles R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John* (ICC 14), T. and T. Clark, Edinburgh 1920, voll. I-II.
Charlesworth J.H., *The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice*, in *SJTh* 39 (1986) 19-41.
Charlier J.-P., *Comprendre l'Apocalypse* (LiBi), Cerf, Paris 1991, voll. I-II.
Cline E.H., *Why Megiddo?*, in *BibRev* 16 (2000) 22-31.
Collins J.J., *Pseudonymity, Historical Reviews and the Genre of the Revelation of John*, in *CBQ* 39 (1977) 329-343.
Collins J.J., *Towards the Morphology of a* Genre, in *Semeia* 14 (1979) 1-20.
Collins J.J., *Apocalypses and Apocalypticism. Early Jewish Apocalypticism*, in ABD, vol. I, pp. 282-287.
Collins J.J., *The Christian Appropriation of the Apocalyptic Genre*, in *1900th Aniversary* [sic] *of St. John's Apokalypse* [sic]. *Proceedings of the International and Interdisciplinary Symposium (Athens-Patmos, 17-26 September 1995)*, Athens 1999, pp. 512-526.
Colson F.H., *Euanthas*, in *JThS* 17 (1916) 100-101.
Comblin J., *La liturgie de la nouvelle Jérusalem (Apoc. 21,1 - 22,5)*, in *EThL* 29 (1953) 5-40.
Comblin J., *Le Christ dans l'Apocalypse* (BT III,6), Desclée, Paris 1965.
Contreras Molina F., *La mujer en Apocalipsis 12*, in *EphMar* 43 (1993) 367-391.
Contreras Molina F., *La Nuova Gerusalemme, città aperta*, in E. Bosetti - A. Colacrai (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 621-645.
Corsini E., *Apocalisse prima e dopo*, SEI, Torino 1980.
Corsini E., *La donna e il dragone nel capitolo 12 dell'Apocalisse*, in *RSB* 6 (1994) 255-266.
Corsini E., *I numeri nell'Apocalisse*, in E. Bosetti - A. Colacrai (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 391-416.
Cothenet E., *Exégèse et Liturgie* (LeDiv 133), Cerf, Paris 1988.
Cothenet E., *La venue ou les venues du Christ dans l'Apocalypse*, in *EeV* 107 (1997) 481-486.
Court J.M., *Myth and History in the Book of Revelation*, SPCK, London 1979.
Cukrowski K., *The Influence of the Emperor Cult on the Book of Revelation*, in *RestQ* 45 (2003) 51-64.
Davis R.D., *The Heavenly Court Judgment of Revelation 4 - 5*, University Press of America, Lanham (MD) 1992.
De Groote M., *Apokalyptik und die eigene Art der Johannesapokalypse*, in *BZ* 46 (2002) 103-106.
Del Alamo M., *Las medidas de la Jerusalén celeste (Apoc. 21,16)*, in *CuBi* 3 (1946) 136-138.
Delebecque E., *Où situer l'Arbre de vie dans la Jérusalem céleste? Note sur Apocalypse 22,2*, in *RThom* 88 (1988) 124-130.

Delling G., *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse*, in *NT* 3 (1959) 107-137.

Delobel J., *Le texte de l'Apocalypse: Problèmes de méthode*, in J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique dans le Nouveau Testament* (BEThL 53), Duculot, Gembloux 1980, pp. 151-166.

DeSilva D.A., *The « Image of the Beast » and the Christians in Asia Minor: Escalation of Sectarian Tension in Revelation 13*, in *TrJ* 12 (1991) 185-208.

DeSilva D.A., *Honor Discourse and the Rhetorical Strategy of the Apocalypse of John*, in *JSNT* 71 (1998) 79-110.

De Villapadierna C., *La mujer del Apocalipsis 12, ¿es la Virgen Maria?*, in *CuBi* 11 (1954) 336-345.

Dibelius M., *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, in G. Bornkamm (ed.), *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1956, vol. II, pp. 177-228.

Díez Merino L., *La numerología en el Apocalipsis: un principio de hermenéutica*, in *CTom* 127 (2000) 59-98.

Dochhorn J., *Und die Erde tat ihren Mund auf: Ein Exodusmotiv in Apc 12,16*, in *ZNW* 88 (1997) 140-142.

Doglio C., *Prima e seconda morte nell'Apocalisse*, in *PSV* 32 (1995) 219-242.

Doglio C., *Quanto apocalittica è l'Apocalisse di Giovanni?*, in *RSB* 7/2 (1995) 103-135.

Doglio C., *Introduzione all'Apocalisse di Giovanni*, in Ghiberti (ed.), *Opera giovannea* (Logos 7), LDC, Leumann (TO) 2003, pp. 137-141.

Doglio C., *Il cantico di Mosè e il cantico dell'Agnello*, in E. Bosetti - A. Colacrai (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 559-583.

Döpp H.-M., *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr.* (TANZ 24), Francke, Tübingen-Basel 1998.

Downing F.G., *Pliny's Prosecutions of Christians: Revelation and 1 Peter*, in *JSNT* 34 (1988) 105-123.

Draper J.A., *The Twelve Apostles as Foundation Stones of the Heavenly Jerusalem and the Foundation of the Qumran Community*, in *Neotestamentica* 22 (1988) 41-63.

Du Rand J.A., *The Imagery of the Heavenly Jerusalem (Revelation 21,9 - 22,5)*, in *Neotestamentica* 22 (1988) 65-86.

Dubarle A.M., *La femme couronnée d'étoiles. Ap 12*, in G. Contenau e altri (edd.), *Mélanges A. Robert*, Bloud et Gay, Paris 1957, pp. 512-518.

Dugmore C.W., *The Lord's Day and Easter*, in A.N. Wilder e altri (edd.), *Neotestamentica et Patristica. FS O. Cullmann* (NT.S 6), Brill, Leiden 1962, pp. 272-281.

Ehrhardt A., *Das Sendschreiben nach Laodizea*, in *EvTh* 17 (1957) 431-445.

Ellul J., *L'Apocalypse, architecture en mouvement* (AI), Desclée, Paris-Tournai.

Fekkes J. III, *« His Bride has Prepared Herself »: Revelation 19 - 21 and Isaian Nuptial Imagery*, in *JBL* 109 (1990) 269-287.

Fenske W., *« Das Lied des Mose, des Knechtes Gottes, und das Lied des Lammes »*

(Apokalypse des Johannes 15,3f.). Der Text und seine Bedeutung für di Johannes-Apokalypse, in *ZNW* 90 (1999) 250-264.

Feuillet A., *Études johanniques* (ML.B 4), Desclée, Paris-Bruges 1962.

Feuillet A., *Le premier cavalier de l'Apocalypse*, in *ZNW* 57 (1966) 229-259.

Feuillet A., *Les 144.000 Israélites marqués d'un sceau*, in *NT* 9 (1967) 191-224.

Feuillet A., *La moisson et la vendange de l'Apocalypse (14,14-20). La signification chrétienne de la révélation johannique*, in *NRTh* 94 (1972) 113-132 e 225-250.

Feuillet A., *Les martyrs de l'humanité et l'Agneau égorgé. Une interprétation nouvelle de la prière des égorgés en Ap 6,9-11*, in *NRTh* 99 (1977) 189-207.

Fischer K.M., *Die Christlichkeit der Offenbarung Johannes*, in *ThLZ* 106 (1981) 165-172.

Friedrich N.P., *Adapt or Resist? A Socio-Political Reading of Revelation 2,18-29*, in *JSNT* 25 (2002) 185-211.

Friesen S.J., *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family* (RGRW 116), Brill, Leiden - New York - Köln.

Fusco V., *Apocalittica ed escatologia nel Nuovo Testamento. Tendenze odierne della ricerca*, in G. Canobbio - M. Fini (edd.), *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive. Associazione Teologica Italiana: Atti del IV Corso di aggiornamento per i Docenti di Teologia dogmatica, Roma 2-5 gennaio 1994*, Messaggero, Padova 1995, pp. 41-80.

Fusco V., *Gesù e l'apocalittica. I problemi e il metodo*, in *RSB* 7/2 (1995) 37-60.

Gaechter P., *Semitic Literary Forms in the Apocalypse and their Import*, in *TS* 8 (1947) 547-573.

Gangemi A., *L'albero della vita (Ap 2,7)*, in *RivBib* 23 (1975) 383-397.

Gangemi A., *La morte seconda (Ap 2,11)*, in *RivBib* 24 (1976) 3-11.

Gangemi A., *La manna nascosta e il nome nuovo*, in *RivBib* 25 (1977) 337-356.

Garofalo S., *« Sette monti, su cui siede la donna » (Apoc. 17,9)*, in O. Böcher e altri (edd.), *Kirche und Bibel. FS E. Schick*, Schöningh, Paderborn-München 1979, pp. 97-104.

Gelin A., *L'Apocalypse*, in L. Pirot (ed.), *La sainte Bible*, Letouzey et Ané, Paris 1938, vol. XII, pp. 583-667.

Gentry K., *Before Jerusalem Fell. Dating the Book of Revelation: an Exegetical and Historical Argument for a Pre-A.D. 70 Composition*, Christian University Press, San Francisco - London-Bethesda 1997.

Georgi D., *Die Visionen von himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22*, in G. Lührmann - G. Strecker (edd.), *Kirche. FS G. Bornkamm*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1980, pp. 351-372.

Giblin C.H., *Structural and Thematic Correlations in the Theology of Revelation 16 - 22*, in *Biblica* 55 (1974) 487-504.

Giblin C.H., *Apocalisse* (LPB 26), EDB, Bologna 1993 (Collegeville [MN] 1991).

Giblin C.H., *The Millennium (Rev 20,4-6) as Heaven*, in *NTS* 45 (1999) 553-570.

Giesen H., *Ermutigung zur Glaubenstreue in schwerer Zeit. Zum Zweck der Johannesoffenbarung*, in *TThZ* 105 (1996) 61-76.

Giesen H., *Die Offenbarung des Johannes* (Regensburger Neues Testament), Pustet, Regensburg 1997.

Glasson T.F., *The Order of Jewels in Revelation 21,19-20: A Theory Eliminated*, in *JThS* 26 (1975) 95-100.

Goguel M., *Les Nicolaïtes*, in *RHR* 115 (1937) 5-36.

Gollinger H., *Das « Grosse Zeichen » von Apokalypse 12* (SBM 11), Echter, Stuttgart 1971.

Gourgues M., *« L'Apocalypse » ou « les trois Apocalypses » de Jean?*, in *ScEs* 35 (1983) 297-323.

Gourgues M., *The Thousand-Year Reign (Rev 20,1-6): Terrestrial or Celestial?*, in *CBQ* 47 (1985) 676-681.

Gundry R.H., *The New Jerusalem. People as Place, not Place for People*, in *NT* 29 (1987) 254-264.

Gundry R.H., *Angelomorphic Christology in the Book of Revelation* (SBLAM 1994 SP) Scholars Press, Atlanta (GA) 1994, pp. 662-678.

Gunkel H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1903 (1985[1]).

Gunther J.J., *The Elder John Author of Revelation*, in *JSNT* 11 (1981) 3-20.

Hadorn W., *Die Offenbarung des Johannes* (ThHK 18), Scholl, Leipzig 1928.

Hahn F., *Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen*, in G. Jeremias e altri (edd.), *Tradition und Glaube: das frühe Christentum in seiner Umwelt. FS K.G. Kuhn*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1971, pp. 357-394.

Hanson P.D., *Apocalypse, Genre; Apocalypticism*, in IDB.S, pp. 27-34.

Hanson P.D., *Apocalypses and Apocalypticism. Genre, Introductory Overview*, in ABD, vol. I, pp. 279-281.

Harrington W.J., *Revelation* (SP 16), The Liturgical Press, Collegeville (MN) 1993.

Hasitschka M., *«Überwunden hat der Löwe aus dem Stamm Juda» (Offb 5,5). Funktion und Herkunft des Bildes vom Lamm in der Offenbarung des Johannes*, in *ZKTh* 116 (1994) 487-493.

Heiligenthal R., *Wer waren die « Nikolaiten »? Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des frühen Christentums*, in *ZNW* 82 (1991) 133-137.

Hellholm D., *The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John*, in *Semeia* 36 (1986) 13-64.

Hemer C.J., *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting* (JSNT.SS 11), Sheffield Academic Press, Sheffield 1989.

Hengel M., *La questione giovannea* (SB 120), Paideia, Brescia 1998 (Tübingen 1998).

Herzer J., *Der erste apokalyptische Reiter und der König der Könige. Ein Beitrag zur Christologie der Johannesapokalypse*, in *NTS* 45 (1999) 230-249.

Hill D., *Prophecy and Prophets in the Revelation of St John*, in *NTS* 18 (1971-1972) 401-418.

Hofius O., *« Arnion »-Widder oder Lamm? Erwägungen zur Bedeutung des Wortes in der Johannesapokalypse*, in *ZNW* 89 (1998) 272-281.

Hohnjec N., *Das Lamm, « to arnion », in der Offenbarung des Johannes. Eine*

exegetisch-theologische Untersuchung (dissertazioni, Pontificia Università Gregoriana), Roma 1980.

Holtz T., *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (TU 85), Akademie Verlag, Berlin 1971[2] (1962[1]).

Hopkins M., *The Historical Perspective of Apocalypse 1 - 11*, in *CBQ* 27 (1965) 42-47.

Horn F.W., *Zwischen der Synagoge des Satans und dem neuen Jerusalem. Die christlich-jüdische Standortbestimmung in der Apokalypse des Johannes*, in *ZRGG* 46 (1994) 143-162.

Hort B., *Millénarisme ou amillénarisme. Regarde contemporain sur un conflit traditionnel*, in *RTL* 31 (2000) 33-42.

Hre Kio S., *The Exodus Symbol of Liberation in the Apocalypse and its Relevance for some Aspects of Translation*, in *BTr* 40 (1989) 120-135.

Hubert H., *L'architecture des Lettres aux sept Eglises (Apoc., ch. II-III)*, in *RB* 67 (1960) 349-353.

Hunzinger C.-H., *Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des 1. Petrusbriefes*, in H. von Reventlow (ed.), *Gottes Wort und Gottes Land. FS H.-W. Hertzberg*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1965, pp. 67-77.

Hurtado L.W., *Revelation 4 - 5 in the Light of Jewish Apocalyptic Analogies*, in *JSNT* 25 (1985) 105-124.

Infante R., *L'Agnello nell'Apocalisse*, in *VetChr* 32 (1995) 321-338.

Jankowski A., *« Manna absconditum » (Ap 2,17) quonam sensu ad eucharistiam referatur*, in *CoTh* 29 (1958) 3-9.

Jeremias J., *Paarweise Sendung im Neuen Testament*, in A.J.B. Higgins (ed.), *New Testament Essays. FS T.W. Manson*, Manchester University Press, Manchester 1959, pp. 136-143.

Jeske R.L., *Spirit and Community in the Johannine Apocalypse*, in *NTS* 31 (1985) 452-466.

Jones B.W., *More About the Apocalypse as Apocalyptic*, in *JBL* 87 (1968) 325-327.

Jörns K.-P., *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung* (SNT 5), Mohn, Gütersloh 1971.

Kallas J., *The Apocalypse - an Apocalyptic Book?*, in *JBL* 86 (1967) 67-80.

Käsemann E., *Die Anfänge christlicher Theologie*, in *ZTK* 57 (1960) 162-185.

Karrer M., *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen und theologischen Ort* (FRLANT 140), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1986.

Karrer O., *Die geheime Offenbarung*, Benzinger, Einsiedeln-Köln 1938.

Kassing A.Th., *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12, Kapitel der Apokalypse*, Patmos, Würzburg 1958.

Kassing A.Th., *Das Weib und der Drache (Apk 12,1-6.13-17)*, in *BiKi* 15 (1960) 114-116.

Kiddle M., *The Revelation of St. John* (MNTC), Hodder and Stoughton, London 1940[1], ristampa 1947.

Klauck H.-J., *Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung*, in *Biblica* 73 (1992) 153-182.

Klauck H.-J., *Do They Never Come Back? « Nero Redivivus » and the Apocalypse of John*, in *CBQ* 63 (2001) 683-698.

Kline M.G., *The First Resurrection*, in *WTJ* 37 (1975) 366-375.

Koch K., *Difficoltà dell'apocalittica. Scritto polemico su d'un settore trascurato della scienza biblica* (BCRel 31), Paideia, Brescia 1972 (Gütersloh 1970).

Koch M., *Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12* (WUNT II/184), Mohr-Siebeck, Tübingen 2004.

Kosnetter J., *Die Sonnenfrau (Apok. 12,1-17) in der neueren Exegese*, in C.J. Jellouschek e altri (edd.), *Theologische Fragen der Gegenwart. FS Kard. Th. Innitzer*, Domverlag, Wien 1952, pp. 93-108.

Kraft H., *Die Offenbarung des Johannes* (HzNT 16a), Mohr-Siebeck, Tübingen 1974.

Kretschmar G., *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend* (CThM B.9), Calwer Verlag, Stuttgart 1985.

Ladd G.L., *A Commentary on the Revelation of John*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1972.

Lambrecht J., *A Structuration of Revelation 4,1 - 22,5*, in *L'Apocalypse johannique dans le Nouveau Testament* (BEThL 53), Duculot, Gembloux 1980, pp. 77-104.

Lambrecht J., *The Opening of the Seals (Rev 6,1 - 8,6)*, in *Biblica* 79 (1998) 198-220.

Lambrecht J., *Jewish Slander: A Note on Revelation 2,9-10*, in *EThL* 75 (1999) 421-429.

Läuchli S., *Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung*, in *TZ* 16 (1960) 359-378.

Le Frois B.J., *The Woman Clothed with Sun (Ap 12): Individual or Collective?*, Orbis catholicus, Roma 1954.

Lehmann-Nitsche R., *Der apokalyptische Drache. Eine astralmythologische Untersuchung über Ap Joh 12*, in *ZE* 65 (1933) 193-230.

Lipiński E., *L'Apocalypse et le martyre de Jean à Jérusalem*, in *NT* 11 (1969) 225-232.

Llewelyn S.R., *The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament*, in *NT* 43 (2001) 205-223.

Loenertz R., *Plan et division de l'Apocalypse*, in *Angelicum* 18 (1941) 336-356.

Lohmeyer E., *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16), Mohr, Tübingen 1926.

Lohse E., *Apokalyptik und Christologie*, in *ZNW* 62 (1971) 48-67.

Loisy A., *L'Apocalypse de Jean*, Nourry, Paris 1923.

Lund N.W., *Chiasmus in the New Testament: a Study in Formgeschichte*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1942.

Lupieri E., *Apocalisse di Giovanni e tradizione enochica*, in *RSB* 7/2 (1995) 137-150.

Lupieri E., *L'Apocalisse di Giovanni* (SGL), Mondadori, Milano 1999.

McIlraith D.A., *« For the Fine Linen Is the Righteous Deeds of the Saints »: Works and Wife in Revelation 19,8*, in *CBQ* 61 (1999) 512-529.

MacLeod D.J., *The Second « Last Thing »: The Defeat of Antichrist (Rev 19,1 - 21)*, in *BS* 156 (1999) 325-335.
Magie D., *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1950, voll. I-II.
Maier G., *Die Johannesoffenbarung und die Kirche* (WUNT 25), Mohr-Siebeck, Tübingen 1981.
Marconcini B., *L'apocalittica biblica*, in *Profeti e Apocalittici* (Logos 3), LDC, Leumann (TO) 194-244.
Massyngberd Ford J., *The Divorce Bill of the Lamb and the Scroll of the Suspected Adulteress. A Note on Apoc. 5,1 and 10,8 - 11*, in *JSJ* 2 (1971) 136-143.
Massyngberde [sic] Ford J., *Revelation* (AnchB 38), Doubleday, Garden City (NY) 1980[4] (1975[1]).
Mathewson D., *Revelation in Recent Genre Criticism: Some Implications for Interpretation*, in *TrJ* 13 (1992) 193-213.
Mazzaferri F.D., *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective* (BZNW 54), De Gruyter, Berlin - New York 1989.
McNeil B., *Revelation 12,5 and the History of « Joseph the Carpenter »*, in *Marianum* 42 (1980) 126-128.
Meinardus O.F.A., *The Christian Remains of the Seven Churches of the Apocalypse*, in *BA* 37 (1974) 69-82.
Michl J., *Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart*, in *BZ* 3 (1959) 301-310.
Miller K.E., *The Nuptial Eschatology of Revelation 19 - 22*, in *CBQ* 60 (1998) 301-318.
Minear P.S., *Far as the Curse is Found: The Point of Revelation 12,15-16*, in *NT* 33 (1991) 71-77.
Moberly R.B., *When was Revelation Conceived?*, in *Biblica* 73 (1992) 376-393.
Moffatt J., *The Revelation of St. John the Divine* (EGT 5), Hodder and Stoughton, London 1910.
Montagnini F., *Problemi dell'Apocalisse in alcuni studi degli ultimi anni*, in *RivBib* 11 (1963) 400-424.
Moore M.S., *Jesus Christ: « Superstar » (Revelation 22,16)*, in *NT* 24 (1982) 82-91.
Morton R., *Glory to God and to the Lamb. John's Use of Jewish and Hellenistic / Roman Themes in Formatting his Theology in Revelation 4 - 5*, in *JSNT* 83 (2001) 89-109.
Mounce R.H., *The Book of Revelation* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1977.
Moyise S., *The Language of the Old Testament in the Apocalypse*, in *JSNT* 76 (1999) 97-113.
Müller H.-P., *Die Plagen der Apokalypse. Eine formgeschichtliche Untersuchung*, in *ZNW* 51 (1960) 268-278.
Müller U.B., *Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie* (SNT 10), Mohn, Gütersloh 1975.
Müller U.B., *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTBK 19), Echter, Gütersloh 1984.

Muñoz Léon D., *La estructura del Apocalipsis de Juan. Una aproximación a la luz de composición del 4 de Esdras y del 2 de Baruc*, in *EstB* 43 (1985) 125-172.

Mussies G., *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of St. John. A Study in Bilingualism* (NT.S 27), Brill, Leiden 1971.

Neufeld D., *Sumptuous Clothing and Ornamentation in the Apocalypse*, in *HerTS* 58 (2002) 664-689.

Nobile M., *La « nuova Gerusalemme » in un documento di Qumran e nell'Apocalisse 21. Genesi di una teologia*, in L. Padovese (ed.), *Atti del VI simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 9), Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1996, pp. 163-171.

Norelli E., *Apocalittica: come pensarne lo sviluppo?*, in *RSB* 7/2 (1995) 163-200.

North R., *Thronus Satanae pergamenus*, in *VD* 28 (1950) 65-76.

Oliver Roman M., *El Septenario de las Cartas a las Iglesias (Apoc. 1,4 - 3,22)*, in *Communio* 9 (1976) 377-439.

Olson D.C., *« Those Who Have Not Defiled Themselves with Women »: Revelation 14,4 and the Book of Enoch*, in *CBQ* 59 (1997) 492-510.

Parker D.C., *A New Oxyrhynchus Papyrus of Revelation: P^{115} (P. Oxy. 4499)*, in *NTS* 46 (2000) 159-174.

Paulien J., *The Role of the Hebrew Cultus, Sanctuary, and Temple in the Plot and Structure of the Book of Revelation*, in *AUSS* 33 (1995) 245-264.

Pax E., *Jüdische und christliche Funde im Bereiche der « Sieben Kirchen » der Apokalypse*, in *BiLe* 8 (1967) 264-279.

Peachey B.F., *A Horse of a Different Colour. The Horses in Zechariah and Revelation*, in *ET* 110 (1999) 214-216.

Penna R., *Apocalittica e origini cristiane: lineamenti storici del problema*, in *RSB* 7/2 (1995) 5-17.

Penna R., *Apocalittica enochica in s. Paolo: il concetto di peccato*, in *RSB* 7/2 (1995) 61-84.

Pesch R., *Offenbarung Jesu Christi. Eine Auslegung von Apk 1,1-3*, in *BiLe* 11 (1970) 15-29.

Pikaza J., *Apocalipsis XII. El nacimiento pascual del Salvador*, in *Salmanticensis* 23 (1976) 217-256.

Poirier L., *Les sept Églises, ou, Le premier septénaire prophétique de l'Apocalypse*, The Catholic University of America Press, Washington (DC) 1943.

Popkes W., *Die Funktion der Sendschreiben in der Johannes-Apokalypse. Zugleich ein Beitrag zur Spätgeschichte der neutestamentlichen Gleichnisse*, in *ZNW* 74 (1983) 90-107.

Prete B., *Il testo di Apoc 13,9-10: una minaccia per i persecutori o un'esortazione al martirio?*, in *SBFLA* 27 (1977) 102-118.

Price S.R.F., *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

Prigent P., *Apocalypse 12. Histoire de l'Exégèse* (BGBE 2), Mohr-Siebeck, Tübingen 1959.

Prigent P., *L'hérésie asiate et l'église confessante de l'Apocalypse à Ignace*, in *VigChr* 31 (1977) 1-22.

Prigent P., *L'Apocalypse de Saint Jean* (CNT 14), Labor et Fides, Genève 2000

Provan I., *Foul Spirits, Fornication and Finance: Revelation 18 from an Old Testament Perspective*, in *JSNT* 64 (1996) 81-100.

Pujol A., *De salutatione apostolica « Gratia vobis et pax »*, in *VD* 12 (1932) 38-40 e 76-82.

Ramsay W.M., *The Letters to the Seven Churches of Asia and their Place in the Plan of the Apocalypse*, Hodder and Stoughton, London 1904.

Ramsay W.M., *The Early Christian Symbol of the Open Book, II*, in *Expositor 6thS* 9 (1905) 302-306.

Reader W.W., *The Twelve Jewels of Revelation 21,19-20: Tradition History and Modern Interpretations*, in *JBL* 100 (1981) 433-457.

Riemer U., *Domitian - (k)ein Christenverfolger*, in *ZRGG* 52 (2000) 75-80.

Rissi M., *Zeit und Geschichte in der Offenbarung Johannes* (AThANT 22) Zwingly Verlag, Zürich 1952.

Rissi M., *The Rider on the White Horse. A Study of Revelation 6,1-8*, in *Interpretation* 18 (1964) 407-418.

Rissi M., *Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen: Eine Studie zur Apokalypse des Johannes* (BWANT 136), Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1995.

Robinson J.A.T., *Redating the New Testament*, SCM Press, London 1976.

Robinson T.L., *Oracles and Their Society: Social Realities as Reflected in the Oracles of Claros and Didyma*, in *Semeia* 56 (1992) 59-77.

Rochais G., *Le règne des mille ans et la seconde mort: origines et sens (Ap 19,11 - 20,6)*, in *NRTh* 103 (1981) 831-856.

Rodrígues-Ruiz M., *El lugar de composición del cuarto evangelio. Exposición y valoración de las diversas opiniones*, in *EstB* 57 (1999) 613-641.

Rohrbauch R.L., *The City in the Second Testament*, in *BTB* 21 (1991) 67-75.

Rojas-Flores G., *The Book of Revelation and the First Years of Nero's Reign*, in *Biblica* 85 (2004) 375-391.

Roller O., *Das Buch mit sieben Siegeln*, in *ZNW* 36 (1937) 98-113.

Rollins W.G., *The New Testament and Apocalyptic*, in *NTS* 17 (1970-1971) 454-476.

Roloff J., *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK.NT 18), Theologischer Verlag, Zürich 1984.

Roloff J., *« Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an ». Beobachtungen zur Überlieferungsgeschichte von Offb 3,20*, in H. Frankemölle - K. Kertelge (edd.), *Vom Urchristentum zu Jesus. FS J. Gnilka*, Herder, Freiburg im Breisgau 1989, pp. 452-466.

Rosscup J.E., *The Overcomer of the Apocalypse*, in *GTJ* 3 (1982) 261-286.

Rowland Ch., *The Vision of the Risen Christ in Rev 1,13ff: The Debt of an Early Christology to an Aspect of Jewish Angelology*, in *JThS* 31 (1980) 1-11.

Rudberg G., *Zu den Sendschreiben der Johannes-Apokalypse*, in *Eranos* 11 (1911) 170-179.

Russell D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic 200 BC - AD 100*, The Westminster Press, Philadelphia 1964.

Sacchi P., *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Classici delle religioni. La religione ebraica), UTET, Torino 1981, 1989, vol. I-II.

Sacchi P., *L'apocalittica giudaica e la sua storia* (BCRel 55), Paideia, Brescia 1990.

Sacchi P., *Formazione e linee portanti dell'apocalittica giudaica precristiana*, in *RSB* 7/2 (1995) 19-36.

Saffrey H.D., *Relire l'Apocalypse à Patmos*, in *RB* 82 (1975) 385-417.

Sanders J.N., *St John on Patmos*, in *NTS* 9 (1963) 75-85.

Satake A., *Sieg Christi - Heil der Christen. Eine Betrachtung von Ap XII*, in *AJBI* 1 (1975) 105-125.

Scherrer S.J., *Signs and Wonders in the Imperial Cult: A New Look at a Roman Religious Institution in the Light of Rev 13,13-15*, in *JBL* 103 (1984) 599-610.

Schinzer R., *Die sieben Siegel, Posaunen und Schalen und die Absicht der Offenbarung Johannis*, in *TBei* 11 (1980) 52-66.

Schmid J., *Der griechische Text der Apokalypse-Kommentare*, in *BZ* 19 (1931) 228-254.

Schmid J., *Zur Textkritik der Apokalypse*, in *ZNW* 43 (1950-1951) 112-128.

Schmidt J.M., *Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1969.

Schmitt E., *Die Christologie als das Grundlegende der Apokalypse*, in *TThQ* 140 (1960) 257-290.

Schnabel E.J., *Die ersten Christen in Ephesus. Neuerscheinungen zur frühchristlichen Missionsgeschichte*, in *NT* 41 (1999) 349-382.

Schnackenburg R., *Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes*, in *BZ* 35 (1991) 41-64.

Schüssler Fiorenza E., *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, Fortress Press, Philadelphia (PA) 1989.

Schüssler Fiorenza E., *Apocalisse. Visione di un mondo giusto* (BBi 16), Queriniana, Brescia 1994 (Minneapolis [MN] 1991).

Scobie Ch.H.H., *Local References in the Letters to the Seven Churches*, in *NTS* 39 (1993) 606-624.

Scott B.Y., *« Behold, He Cometh with Clouds »*, in *NTS* 5 (1959) 127-132.

Shea W.H., *The Location and Significance of Armagedon in Rev. 16,16*, in *AUSS* 18 (1980) 157-162.

Sieg F., *« Homoios hyion anthrōpou » (Offb 1,13). Schlussfolgerungen aus der Untersuchung (Offb 1,13-16.17c.18; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14)*, in *FilN* 7 (1994) 3-16.

Škrinjar A., *Praemia in Apoc. 2 et 3 victoriae proposita*, in *VD* 13 (1933) 182-186, 232-239, 277-280, 295-301, 333-340.

Škrinjar A., *Antiquitas christiana de angelis septem ecclesiarum (Apc 1 - 3)*, in *VD* 22 (1942) 18-24 e 51-56.

Slater T.B., *« Homoion hyion anthropou » in Rev 1,13 ad 14,14*, in *BTr* 44 (1993) 349-350.

Slater T.B., *On the Social Setting of the Revelation to John*, in *NTS* 44 (1998) 232-256.

Slater T.B., *Dating the Apocalypse to John*, in *Biblica* 84 (2003) 252-258.

Smith C.R., *The Portrayal of the Church as the New Israel in the Names and Order of the Tribes in Revelation 7,5-8*, in *JSNT* 39 (1990) 111-118.
Smith I., *A Rational Choice Model of the Book of Revelation*, in *JSNT* 23 (85 2002) 97-116.
Smith M., *On the History of « apokalyptō» and « apokalypsis »*, in D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12 - 17, 1979*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1989² (1983¹), pp. 9-19.
Staples P., *Rev. 16,4-6 and its Vindication Formula*, in *NT* 14 (1972) 280-293.
Staritz K., *Zu Offenbarung Johannis 5,1*, in *ZNW* 30 (1931) 157-170.
Steinmetzer F., *Das Froschsymbol in Offb 16*, in *BZ* 10 (1912) 252-260.
Steinmetzer F., *Der apocalyptische Drache*, in *ThGl* 28 (1936) 281-290.
Stott W., *A Note on the Word « kyriakē» in Rev 1,10*, in *NTS* 12 (1966) 70-75.
Stuckenbruck L.T., *An Angelic Refusal of Worship: The Tradition and Its Function in the Apocalypse of John* (SBLAM 1994 SP), Scholars Press, Atlanta (GA) 1994, pp. 679-696.
Stuhlmacher P., *Das Lamm Gottes - eine Skizze*, in *1900th Aniversary* [sic] *of St John's Apokalypse* [sic]. *Proceedings of the International and Interdisciplinary Symposium (Athens-Patmos, 17-26 September 1995)*, Athens 1999, pp. 115-129.
Sweet J., *Revelation* (TPI.NTC), SCM Press, London 1990² (1979¹).
Swete H.B., *The Apocalypse of St. John*, Macmillan, London 1907² (1906¹).
Taeger J.-W., *Offenbarung 1,1-3: Johanneische Autorisierung einer Aufklärungsschrift*, in *NTS* 49 (2003) 176-192.
Taylor W.S., *The Seven Seals in the Revelation of John*, in *JThS* 31 (1930) 266-271.
Thomas R.L., *The Chronological Interpretation of Revelation 2 - 3*, in *BS* 124 (1967) 321-331.
Thomas R.L., *The Imprecatory Prayers of the Apocalypse*, in *BS* 126 (1969) 123-131.
Thomas R.L., *Revelation 1 - 7: An Exegetical Commentary*, Moody Press, Chicago (IL) 1992.
Thompson L.L., *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, Oxford University Press, New York - Oxford 1990.
Thompson L.L., *Lamentation for Christ as a Hero: Revelation 1,7*, in *JBL* 119 (2000) 683-703.
Thüsing W., *Die Vision des « Neuen Jerusalem » (Apk 21,1 - 22,5) als Verheissung und Gottesverkündigung*, in *TThZ* 77 (1968) 17-34.
Topham M., *A Human Being's Measurement, which is an Angel's*, in *ET* 100 (1988-1989) 217.
Topham M., *The Dimensions of the New Jerusalem*, in *ET* 100 (1988-1989) 417-419.
Torrey C.C., *Armageddon*, in *HThR* 31 (1938) 237-248.
Ulfgard H., *Feast and Future: Revelation 7,9-17 and the Feast of Tabernacles* (CB 22), Almquist and Wiksell International, Lund 1989.
Unger D.J., *Did Saint John See the Virgin Mary in Glory?(I)*, in *CBQ* 11 (1949) 249-262.

Valentini A., *Apocalisse 12 e il simbolismo della « donna »*, in E. Bosetti - A. Colacrai (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 417-442.

Van den Bergh van Eysinga G.A., *Die in der Apokalypse bekämpfte Gnosis*, in *ZNW* 13 (1912) 293-305.

Vanni U., *La struttura letteraria dell'Apocalisse* (Aloisiana 8a), Morcelliana, Brescia 1980[2] (1971[1]).

Vanni U., *L'Apocalypse johannique - Etat de la question*, in J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique dans le Nouveau Testament* (BEThL 53), Duculot, Gembloux 1980, pp. 21-45.

Vanni U., *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (SRivBib 17), EDB, Bologna 1988, ristampa 2001.

Vanni U., *Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation*, in *NTS* 37 (1991) 348-372.

Vanni U., *La lettera alla Chiesa di Laodicea (Ap 3,14-22)*, in G. Ghiberti (ed.), *Opera giovannea* (Logos 7), LDC, Leumann (TO) 2003, pp. 381-399.

Van Tilborg S., *The Danger at Midday: Death Threats in the Apocalypse*, in *Biblica* 85 (2004) 1-23.

Van Unnik W.C., *De la règle « mēte prostheinai mēte aphelein » dans l'histoire du Canon*, in *VigChr* 3 (1949) 1-36.

Van Unnik W.C., *« Mia gnōmē », Apocalypse of John 17,13.17*, in A. Geyser e altri (edd.), *Studies in John. FS J.N. Sevenster* (NT.S 24), Brill, Leiden 1970, pp. 209-220.

Van Unnik W.C., *« Worthy is the Lamb ». The Background of Apoc 5*, in P. Bonnard e altri (edd.), *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux*, Duculot, Gembloux 1970, pp. 445-461.

Vattioni F., *L'albero della vita*, in *Augustinianum* 7 (1967) 133-144.

Vivian A., *Gog e Magog nella tradizione biblica, ebraica e cristiana*, in *RivBib* 25 (1977) 389-421.

Vögtle A., *Il libro dei sette sigilli. Commento all'Apocalisse di Giovanni*, LDC, Leumann (TO) 1990 (Freiburg im Breisgau 1981).

Von der Osten-Sacken P., *Christologie, Taufe, Homologie. Ein Beitrag zu Apc Joh 1,5f*, in *ZNW* 58 (1967) 255-266.

Walter N., *Nikolaus, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus*, in *ZNW* 93 (2002) 200-226.

Weicht W., *Die dem Lamme folgen: eine Untersuchung der Auslegung von Offb 14, 1-5 in den letzten 80 Jahren* (Excerpta ex dissertatione, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae), Bamberg 1976.

Wellhausen J., *Analyse der Offenbarung Johannis*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1907.

Wengst K., *Babylon the Great and the New Jerusalem: The Visionary View of Political Reality in the Revelation of John*, in H. von Reventlow - Y. Hoffman e altri (edd.), *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature* (Sheffield 1994), pp. 189-202.

Wikenhauser A., *L'Apocalisse di Giovanni* (NTC 9), Morcelliana, Brescia 1960 (Regensburg 1947[1]).

Wilcox M., *Tradition and Redaction of Rev 21,9 - 22,5*, in J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique dans le Nouveau Testament* (BEThL 53), Duculot, Gembloux 1980, pp. 205-215.

Wilcox M., *« Silence in Heaven » (Rev 8,1) and Early Jewish Thought*, in Z. J. Kapera (ed.), *Mogilany 1989*, The Enigma Press, Kraków 1991, pp. 241-244.

Wilkinson R.H., *The « stylos » of Revelation 3,12 and Ancient Coronation Rites*, in *JBL* 107 (1988) 498-501.

Wilson J.C., *The Problem of the Domitianic Date of Revelation*, in *NTS* 39 (1993) 587-605.

Winter F., *Aspekte der Beschreibung des himmlischen Jerusalem auf dem Hintergrund der antiken Architektur- und Verfassungstheorie*, in *ProtoBib* 8 (1999) 85-102.

Wong D.K.K., *The Hidden Manna and the White Stone in Revelation 2,17*, in *BS* 155 (1998) 346-354.

Wood P., *Local Knowledge in the Letters of the Apocalypse*, in *ET* 73 (1961-1962) 263-264.

Yarbro Collins A., *The Combat Myth in the Book of Revelation* (HDR 9), Scholars Press, Missoula (MT) 1976.

Yarbro Collins A., *The History-of-Religion Approach to the Apocalypticism and the « Angel of the Waters » (Rev 16,4-7)*, in *CBQ* 39 (1977) 367-381.

Yarbro Collins A., *Early Christian Apocalypticism*, in *Semeia* 36 (1979) 1-11.

Yarbro Collins A., *Revelation 18: Taunt-Song or Dirge?*, in J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique dans le Nouveau Testament* (BEThL 53), Duculot, Gembloux 1980, pp. 185-204.

Yarbro Collins A., *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, The Westminster Press, Philadelphia (PA) 1984.

Yarbro Collins A., *Insiders and Outsiders in the Book of Revelation and Its Social Context*, in J. Neusner (ed.), *To See Ourselves as Others See Us. Christians, Jews, « Others » in Late Antiquity*, Scholars Press, Chico (CA) 1985, pp. 187-218.

Young N.H., *« The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament »: A Response*, in *NT* 45 (2003) 111-122.

Zanker P., *Augusto e il potere delle immagini*, Einaudi, Torino 1989 (München 1987).

Zahn Th., *Die Offenbarung des Johannes* (KNT 18), voll. I-II, Leipzig-Erlangen 1924-1926, ristampa 1986.

Zimmermann R., *Nuptial Imagery in the Revelation of John*, in *Biblica* 84 (2003) 153-183.

INDICI

INDICE DEGLI AUTORI

1. Autori moderni[1] e contemporanei

A Lapide C. 20
Aland B. 46
Aland K. 46
Alighieri Dante 19, 66
Allo E.-B. 15, 39, 41, 49-50, 98, 113, 115, 120, 139, 151, 172, 184, 194, 198, 206, 216, 222, 223, 225, 244, 247, 249, 264, 269, 279, 292-293, 298, 320, 398, 415, 420, 424
Alzinger W. 301, 424
Aranda Pérez G. 344, 424
Argyriou A. 18
Attridge H.W. 67
Aune D. 29, 34-35, 40, 46, 71, 73, 77, 92-93, 138-139, 144, 153, 170, 178, 189, 223, 338, 340, 343, 364, 421, 424

Bacchiocchi S. 80
Bachmann M. 222, 424
Bagatti B. 250
Barclay W. 50, 95, 100, 262-263, 373, 425
Barsotti D. 101, 411
Bartina S. 99, 249, 425
Bauckham R. 32, 61, 66, 79, 103, 130, 159, 170, 181, 201, 213, 223, 244, 258, 264, 266, 303, 316, 324, 414, 421, 425
Beagley A.J. 27, 244, 425
Beale G.K. 28, 40, 49, 127, 139, 241, 245, 266, 269, 343, 421, 425
Beasley-Murray G.R. 95, 114, 150, 175, 186, 209, 249, 261, 293, 303, 376, 425
Beauvery R. 290, 301, 425
Becker J. 36, 47, 425
Beckwith I.T. 188, 201, 207, 293, 425
Beet W.E. 266, 425
Behm J. 151, 184-185, 249, 302, 376, 425
Bell A.A. 31, 425
Benary F. 264
Benéitez M. 187-188, 213, 425
Benner M. 93
Berger K. 92, 425
Berger P.-R. 129, 425
Bergmeier R. 157, 235, 237, 362, 426
Bertrand D.A. 341, 426
Billerbeck P. 28, 95, 98, 139, 171, 176, 180, 194, 280, 344, 348, 358, 375, 421
Bisping A. 49
Blass F. 39, 60, 84, 130, 194, 202, 214, 245, 254, 282, 338
Boccaccini G. 68, 70-71, 426
Böcher O. 20, 167, 178, 304, 362-363, 426

[1] In questo elenco sono qualificati come «moderni» gli autori che hanno scritto dall'Umanesimo-Rinascimento in poi, ma anche Dante Alighieri, che scrive *La divina commedia* in lingua volgare.

Bockmuehl M. 198, 426
Boismard M.-É. 21, 46, 421, 426
Bonsirven J. 207, 244, 249, 261-262, 294, 313, 374, 376, 426
Boring M.E. 278, 426
Bornkamm G. 154, 159, 415, 427
Bosetti E. 184, 426
Bossuet J.-B. 20, 204
Bousset W. 15, 21, 33, 37, 50-51, 95, 98, 104, 139, 151, 167, 169, 172, 181-182, 184, 187, 194, 206, 213, 225, 249, 259-260, 264, 279, 297-298, 320, 376, 388, 420, 427
Bover J.M. 238, 427
Bovon F. 77, 427
Boyd W.J.P. 64, 427
Boyer J.L. 105, 427
Bratsiotis P. 18, 427
Braun F.-M. 237, 250-251, 427
Bredin M.R.J. 111, 427
Brent A. 56, 427
Brightmann Th. 19
Brown S. 170, 427
Brun L. 320
Brunk M.J. 105, 427
Brütsch Ch. 114, 194, 201, 225, 266, 290, 298, 302, 373
Burrows E. 361, 427
Busch P. 245, 250, 269, 427

Caird G.B. 102, 159, 201, 213, 243, 290, 303, 363-364, 373, 421, 427
Callahan A.D. 40, 427
Cambier J. 33, 95, 196, 201, 205, 229, 376, 428
Cameron A. 190
Capizzi C. 143, 427
Carrell P.R. 82, 427
Casey J. 201, 205, 427
Cerfaux L. 33, 95, 196, 201, 205, 229, 238, 249, 251, 300, 376, 427, 428
Chapa J. 45, 428
Charles R.H. 33, 39, 46, 50, 68, 95, 98, 104, 110, 113, 143, 151, 169, 177, 181, 186, 198, 220, 255, 259, 264, 293, 295, 297-298, 343, 350, 36[illegible], 363, 415, 420, 428
Charlesworth J.H. 81, 428
Charlier J.-P. 33, 376, 428
Cline E.H. 296, 428
Cocceius J. 19
Collado N. 19
Collins J.J. 65, 67, 74, 244, 428
Colson F.H. 262, 428
Comblin J. 148, 150, 360, 363-364, 428
Contreras Molina F. 235, 237, 244, 249, 250, 271, 365, 428
Conzelmann H. 268
Corsini E. 27, 42, 104, 139, 187, 249, 421, 428
Cothenet E. 80, 237, 249, 271, 428
Court J.M. 251, 303, 428
Cukrowski K. 29, 428

Davis R.D. 138, 153, 428
De Alcazar L. 20
De Groote M. 18-19, 74, 424, 428
De Ribera F. 20
De Villapadierna C. 241, 429
Debrunner A. 39, 60, 84, 130, 194, 202, 214, 245, 254, 282, 338
Deissmann A. 154, 264-265
Del Alamo M. 361, 428
Del Campo Hernandez A. 18, 423
Delebecque E. 366, 428
Delitzsch F. 146
Delling G. 153, 429
Delobel J. 45, 256, 429
Demsky A. 224
DeSilva D.A. 31, 48, 268, 280, 429
Dibelius M. 15, 429
Díez Merino L. 42, 429
Diobouniotis C. 423
Dittenberger W. 123
Dittmar W.D. 241
Dochhorn J. 271, 429
Doglio C. 23, 74, 287, 344, 421, 429
Döpp H.-M. 216, 429
Downing F.G. 31, 429
Draper J.A. 362-363, 429

Du Rand J.A. 360, 368, 429
Dubarle A.M. 271, 429
Dugmore C.W. 80, 429
Dulaey M. 17, 420, 424

Ehrhardt A. 127, 429
Elliott E.B. 19
Elliott J.K. 45
Ellul J. 42-43, 199, 429
Erasmo da Rotterdam, 44, 46

Fallon F.T. 67
Farkaš P. 234
Farrer A. 213, 302
Favez C. 234
Fekkes J.III, 331, 429
Fenske W. 286, 429
Féret H.-M. 279
Feuillet A. 167, 170, 172, 178, 180, 184, 207, 216, 218, 220, 223, 225, 243, 247, 279, 421, 430
Fischer K.M. 209, 430
Foerster W. 49, 236, 253, 258
Fohrer G. 283
Frey J. 36
Friedrich G. 198
Friedrich N.P. 116, 430
Friesen S.J. 32, 50, 300-301, 421, 430
Fritzsche C.F.A. 264
Fusco V. 64, 67, 72-73, 430

Gaechter P. 158, 185, 430
Gangemi A. 109, 115, 344, 430
García Martínez F. 67
Garofalo S. 27, 430
Gelin A. 249, 294, 302, 313, 320, 430
Gentry K. 27, 31, 430
Georgi D. 360-361, 363-364, 430
Gerhard J. 241
Giblin C.H. 201, 207, 264, 303, 345, 350, 415, 421, 430
Giesen H. 31, 244, 249, 252, 305, 421, 431
Giet S. 49, 320
Glasson T.F. 363, 431
Goguel M. 99, 431
Gollinger H. 237-238, 241, 244, 249-250, 258, 269-271, 431
Gourgues M. 175, 182, 201, 345, 415, 431
Grayston A.K. 64
Grotius (= H. de Groot), 20, 264
Gryson R. 420, 423
Gundry R.H. 82, 159, 213, 365, 431
Gunkel H. 241, 245, 313, 431
Gunther J.J. 37, 431

Hadorn W. 95, 98, 114, 181, 198, 225, 268, 293, 320, 421, 431
Hahn F. 92, 431
Hammond H. 20
Hansen [sic] P.D. 120
Hanson P.D. 64, 67-68, 431
Harrington W.J. 138, 194, 196, 201, 208, 215, 225, 293, 303, 373, 431
Hasitschka M. 149, 431
Hauret Ch. 238
Haussleiter J. 17, 424
Heiligenthal R. 100, 431
Hellholm D. 67, 352, 421, 431
Hemer C.J. 84, 91, 118, 120, 421, 431
Hengel M. 34, 36-37, 431
Henten J. 20
Henze C.M. 242
Herzer J. 167, 431
Heumann C.A. 98
Hilgenfeld A. 71
Hill D. 73-74, 431
Hillers D.R. 264
Hitzig F. 264
Hofius O. 147, 431
Hohnjec N. 150, 157, 431
Holtz T. 148-150, 155, 432
Holtzmann H.G. 320
Hopkins M. 207, 432
Horn F.W. 109, 432
Hort B. 344, 432
Hoskier H.C. 45
Hough L.H. 50
Hre Kio S. 215, 432

Hubert M. 93-94, 432
Hunzinger C.-H. 28, 432
Hurtado L.W. 138, 432

Infante R. 150, 432

Jankowski A. 432
Janus J.W. 98
Jart U. 363
Jauhiainen M. 217
Jeremias J. 148, 219, 295, 432
Jeske R.L. 79, 432
Jones B.W. 73, 432
Jörns K.-P. 153, 432
Jülicher A. 154

Kallas J. 73, 432
Karrer M. 35, 47, 59, 131, 223, 244, 300, 421, 432
Karrer O. 242, 432
Käsemann E. 72, 432
Kassing A.Th. 236-237, 251-252, 271, 432
Keel O. 140
Kiddle M. 243, 432
Klauck H.-J. 32, 100, 300, 432-433
Kline M.G. 344, 433
Koch K. 67-68, 72, 433
Koch M. 237, 242, 251, 433
Kornemann E. 300
Kosnetter J. 251, 433
Kraft H. 33, 95, 150, 167, 188, 225, 245, 264, 292-294, 297, 299, 313, 351, 363, 421, 433
Kretschmar G. 15, 175, 433
Kuhn K.G. 98, 205, 313, 348
Kümmel W.G. 208

Ladd G.L. 182, 299, 433
Lambrecht J. 111, 159, 185, 223, 244, 303, 421, 433
Lancellotti A. 225
Läuchli S. 153, 433
Lausberg H. 40
Lawrence D.H. 239, 246, 258, 263
Le Déaut R. 180
Le Frois B.J. 234-238, 241, 250, 433
Lehmann-Nitsche R. 245, 248, 269, 433
Lindemann A. 268,
Lipiński E. 33, 433
Llewelyn S.R. 80, 433
Lo Bue F. 18, 207, 423
Lo Menzo Rapisarda G. 18, 423
Loenertz R. 18, 433
Lohmeyer E. 15, 21, 37, 49, 78, 95, 113, 151, 184-185, 201, 237, 249, 259, 264, 294-295, 297, 302, 313, 338, 343, 376, 421, 433
Lohse E. 37, 72, 95, 114, 213, 302, 421, 433
Loisy A. 223, 265, 313, 433
Loprieno A. 64
Lücke F. 56, 64
Lund N.W. 93-94, 213, 433
Lupieri E. 27, 47, 70-71, 74, 262, 264, 421, 433
Lutero M. 19, 44

MacLeod D.J. 340, 434
Magie D. 300-301, 434
Maier G. 15, 434
Maier J. 67
Manns F. 95
Marconcini B. 71, 434
Massyngberde Ford J. 27, 37, 49, 157, 201, 253, 262, 302, 434
Mathewson D. 74, 434
Mazzaferri F.D. 213, 434
McIlraith D.A. 331, 433
McNamara M. 344
McNeil B. 250, 434
Mede J. 19-20, 244, 420
Meinardus O.F.A. 91, 434
Metzger B. 155
Michael M.G. 74
Michaelis W. 143
Michl J. 251-252, 434
Miller K.E. 331, 434
Minear P.S. 248, 434
Moberly R.B. 31, 434

Moffatt J. 37, 95, 208, 298, 420, 434
Montagnini F. 269, 434
Montgomery J.A. 50
Moore M.S. 102, 434
Morin G. 18, 166, 423
Moritz L.A. 240
Morris L. 373
Morton R. 139, 434
Moulton J.H. 95
Mounce R.H. 187-188, 302, 434
Mowry L. 153
Moyise S. 38, 434
Mpoumpoulidēs F.K. 18
Müller H.-P. 201, 434
Müller U.B. 92, 158, 185, 213, 298, 303, 343, 374, 377, 379, 421, 434
Muñoz Léon D. 229, 435
Murmelstein B. 49
Mussies G. 39, 114, 435

Nestle E. 60, 154
Neufeld D. 183, 331, 435
Nitsch K.I. 56, 64
Nobile M. 368, 435
Norelli E. 71, 435
North R. 113, 435

O'Donovan O. 258
Oepke A. 57
Olearius J. 241
Oliver Roman M. 93, 435
Olson D.C. 278, 435
Osiander A. 19

Parker D.C. 45, 435
Paulien J. 153, 435
Pax E. 91,435
Peachey B.F. 165, 435
Penna R. 66, 73, 435
Pereyra S. 20
Pesch R. 59, 435
Peterson D.G. 153
Pieraccioni D. 265
Pikaza J. 243, 435
Poirier L. 104-105, 435
Popkes W. 131, 435
Poulsen F. 259
Prete B. 256, 435
Price S.R.F. 50, 113, 259, 300-301, 435
Prigent P. 59, 91, 98, 115, 138-139, 148-149, 158, 167, 201, 205-206, 223, 234, 243-244, 249, 259, 264, 269, 293, 295, 297, 298, 303, 313, 320, 342-344, 359, 374, 421, 436
Pritchard J.B. 203, 239, 313
Provan I. 27, 436
Pujol A. 60, 436

Rahner H. 236
Ramsay W.M. 50, 91, 113-114, 154, 405, 421, 436
Reader W.W. 362-363, 367, 436
Rehkopf F. 39, 60, 84, 130, 194, 202, 214, 245, 254, 282, 338
Reicke B. 320
Renan E. 320
Reuss E. 264
Riemer U. 29, 436
Rigato M.-L. 82
Rigaux B. 220, 223
Rissi M. 167, 186, 219, 302, 436
Rist M. 50, 64
Robinson J.A.T. 31-32, 320, 436
Robinson T.L. 209, 436
Rochais G. 344, 436
Rochman B. 190
Rodrígues-Ruiz M. 60, 436
Rohrbauch R.L. 375, 436
Rojas-Flores G. 31, 436
Roller O. 154-155, 436
Rollins W.G. 72, 436
Roloff J. 130, 150, 201, 207, 222, 249, 297-298, 374, 436
Romero Pose E. 18, 154, 166, 181, 297, 423
Rose H.J. 222
Rosscup J.E. 103, 436
Rowland Ch. 82, 436
Rudberg G. 92-93, 436

Rühle O. 111, 265
Russell D.S. 68, 436

Sacchi P. 64, 68-71, 73, 43-437
Saffrey H.D. 34, 269, 437
Saldarini A.J. 67
Salmeron A. 20
Sanders J.N. 34, 437
Satake A. 245
Scherrer S.J. 259, 437
Schinzer R. 189, 244, 299, 303, 437
Schlatter A. 293, 298
Schlier H. 127
Schmid J. 15, 18, 45, 423, 437
Schmidt J.M. 56, 64, 437
Schmitt E. 269, 338, 437
Schnabel E.J. 106, 437
Schnackenburg R. 106, 437
Schüssler Fiorenza E. 35, 77, 114, 130, 194, 205, 229, 257, 293, 303, 305, 327, 376. 421, 444
Schweitzer A. 72
Scobie Ch.H.H. 91, 437
Scott B.Y. 63, 437
Sedlacek I. 424
Shea W.H. 296, 437
Sheperd M. 153
Sickenberger J. 49, 94
Sieg F. 82, 437
Sjoberg G. 375
Škrinjar A. 94, 102, 115, 120
Slater T.B. 29, 31, 82, 437
Smith C.R. 110, 179, 438
Smith I. 48, 442, 438
Smith M. 56, 438
Spitta F. 154, 264, 350
Staehlin J. 241
Staples P. 290, 438
Staritz K. 154-155, 159, 438
Steinmetzer F. 252, 290, 438
Stott W. 80, 438
Strack H. 28, 95, 98, 139, 171, 176, 180, 194, 280, 344, 348, 358, 375, 421
Stuckenbruck L.T. 332, 438
Stuhlmacher P. 149, 438
Sweet J. 150, 205, 244, 297, 303, 376, 438
Swete H.B. 33, 95, 114, 143, 151, 194, 215, 249, 260, 262, 254, 290, 293, 302, 320, 373, 376, 420, 438

Taeger J.-W. 58, 438
Taylor W.S. 438
Thomas R.L. 105, 151, 167, 438
Thompson L.L. 33, 63, 78, 114, 421, 438
Thüsing W. 359-361, 364-365, 367
Tiefenthal F.S. 290
Tondriau J. 300
Topham M. 361, 438
Torrey C.C. 296, 438
Touilleux P. 50
Trabucco A. 234, 236, 251
Trimaille M. 158

Ulfgard H. 178, 438
Ulrichsen J.H. 320
Unger D.J. 242, 438

Valentini A. 252, 439
Van den Bergh van Eysinga G.A. 264, 439
Van der Waal C. 241
Van derKamm J.C. 64
Van Tilborg S. 42, 111, 340, 439
Van Unnik W.C. 150, 317, 378, 439
Van Vliet H. 219
Vanhoye A. 60
Vanni U. 36, 41-42, 59, 84, 94, 127, 165, 184-185, 203, 207, 239, 241, 252, 260, 287, 292-293, 297, 365, 376, 415, 421, 422
Vattioni F. 109, 439
Viegas J.B. 20
Vivian A. 348, 439
Vögtle A. 313, 421, 439
Völter D. 350
Von der Osten-Sacken P. 62, 439
Von Harnack A. 18, 423
Von Hartingsveld L. 264

Walter N. 98, 439
Warmington E.H. 325
Weber R. 423
Weicht W. 279, 439
Weiss J. 50, 72, 154, 290, 350
Wellhausen J. 243, 439
Wengst K. 365, 439
Wiener G.B. 39
Wikenhauser A. 95, 140, 160, 207, 220, 225, 244, 320, 376, 421, 440
Wilcox M. 186, 361, 440
Wilkinson R.H. 102, 440
Wilson J.C. 31, 440
Winter F. 369, 440
Wong D.K.K. 115, 440
Wood P. 91, 113, 440

Yadin Y. 155
Yarbro Collins A. 28, 39, 67, 98, 181, 201, 205, 207, 223, 237, 239, 245, 269, 290, 323, 415, 421, 440
Young N.H. 80, 440

Zahn Th. 49, 95, 113, 154, 157, 242, 262, 265, 421, 440
Zanker P. 299, 440
Zerwick M. 58, 121-122, 140, 164, 225, 245, 327
Zimmermann R. 99, 440

2. Scrittori ecclesiastici antichi e medievali

Agostino, vescovo di Ippona 17, 94, 180, 183, 250, 329, 342, 346, 348, 352, 357, 415, 420, 423
Aimone, vescovo di Halberstadt 18, 102, 154, 175, 236, 263, 297, 377
Alcuino, consigliere di Carlo Magno 18,154, 184, 284
Ambrogio, vescovo di Milano 180, 352
Ambrosio Autperto, abate di S. Vincenzo *ad fontes Volturni* 18, 103, 154, 423
Andrea, vescovo di Cesarea di Cappadocia 18-19, 43-44, 63, 114, 139, 144, 154, 164, 166, 175, 180, 250, 256, 263, 326, 348, 351-352, 374, 377, 423
Anonimo
Apocalisse di Giovanni il Teologo 66
Apocalisse di Paolo (copta) 66
Apocalisse di Paolo (latina) 17, 66
Apocalisse di Pietro 66
Ascensione di Isaia 66, 328
Atti di Pietro (fine del secolo II) 222
Atti di Pietro (Pseudo-Marcello, secoli V-VI) 222
Didachè 198
Epistola di Barnaba 17
Frammenti di Torino 18, 207, 423
Historia Iosephi Fabri Lignarii 250
Il Pastore di Erma 66, 328
In Apocalypsin (Pseudo-Girolamo, o Pseudo-Isidoro) 18, 423

Lettera delle Chiese di Vienne e Lione 43
Libro di Elcasai 66
Martirio di Carpo 116
Martirio di Pietro (Pseudo-Abdia, secolo VI) 222
Martirio di Pionio 15, 29, 43, 109, 111
Martirio di Policarpo 109, 123
Omelie pseudoagostiniane 18, 95, 157, 166, 423
Passione di Cipriano 29
Passione di Perpetua 16, 43
Passione di Pietro (Pseudo-Lino, secolo IV) 222
Recensio Hieronymi 17-18, 154, 263
Recensio Victorini posterior 17-18, 262-263
Recensio Victorini postrema 17-18, 263
Scholia (scoli preniceni sull'Apocalisse) 19, 45, 83, 423
Storia dei monaci in Egitto 41
Suda (dizionario enciclopedico bizantino) 83, 130, 180
Canone muratoriano 43, 56

Anselmo di Laon, teologo scolastico 156, 184, 263, 297
Apringio, vescovo di Pax Iulia 18, 62-63, 158, 286, 352, 423
Areta, vescovo di Cesarea in Cappadocia 18-20, 44, 154, 175, 207, 250, 256, 263, 374

Beato di Liébana, monaco 18, 62-63, 154, 166, 181, 258, 297, 326, 352, 423
Beda il Venerabile, monaco 18, 95, 156, 157, 166, 180, 183, 227, 262-263, 281, 284, 287, 420, 424
Berengaudo 95, 154, 157, 183, 256, 263, 287, 361
Bruno di Asti, vescovo di Segni 18, 95, 102, 227-228, 263

Cassiodoro di Vivarium 18, 95, 154, 286
Cipriano, vescovo di Cartagine 29, 84, 117-118, 145, 154, 374
Cirillo, vescovo di Gerusalemme 44
Clemente di Alessandria 37, 43, 326
Commodiano, poeta cristiano 17

Dionigi, vescovo di Alessandria 16-17, 37, 43-44
Dionisio Bar Salībī, scrittore siro 44, 201, 424

Ecumenio, retore e filosofo 18-19, 44, 83, 154, 175, 287, 424

Epifanio, vescovo di Salamina 16, 83, 116
Eusebio, vescovo di Cesarea 15-17, 37, 44, 121, 123, 127

Filastrio, vescovo di Brescia 44

Gioacchino da Fiore, monaco 17-19, 23, 280, 416
Giorgio Monaco, scrittore bizantino 180
Giovanni Crisostomo, vescovo di Costantinopoli 44, 130
Girolamo di Stridone 5, 17-18, 50, 154, 158, 180, 222, 358, 415
Giustino martire, di Flavia Neapolis 16, 37, 43, 56, 415
Gregorio di Nissa 294
Gregorio Magno 180

Ignazio, vescovo di Antiochia di Siria 96, 109, 123
Ippolito (detto) di Roma 17, 27, 43, 45, 180, 234, 236, 263, 326, 339
Ireneo, vescovo di Lione 16, 27, 31-32, 37, 43, 45, 166, 180, 201, 256, 261-262-266, 302, 344, 351, 403, 415, 420

Lattanzio, Lucio Cecilio Firmiano 17
Lucifero, vescovo di Cagliari 44

Martino di León 18, 236, 261, 263, 297, 377
Melitone, vescovo di Sardi 43, 121
Montano di Frigia 16

Nicola di Lira 19, 241

Origene di Alessandria 17-18, 43-44, 154, 280, 354-355, 415, 423

Papia di Gerapoli 16, 37, 43-44, 342
Primasio, vescovo di Hadrumetum 18, 84, 95, 102, 117, 154, 166, 175, 184, 207, 220, 224, 256, 263, 326, 348, 352, 424
Pseudo-Atanasio 44
Pseudo-Ippolito 236
Pseudo-Isidoro (o Pseudo-Girolamo) 18, 423

Riccardo di S. Vittore, teologo e mistico 154, 207, 263, 297
Ruperto di Deutz 207, 252, 261, 263, 291, 297, 377

Teodoreto, vescovo di Cirro 44, 180
Teodoro, vescovo di Mopsuestia 44, 222
Teofilo, vescovo di Antiochia 43, 127
Tertulliano di Cartagine 16, 37, 43, 118, 190, 374
Ticonio, donatista 16-19, 280, 286, 299, 326, 348, 357, 374, 415

Vittorino, vescovo di Poetovio 16-18, 27, 45, 84, 102, 139, 158, 166, 263, 280, 286, 403, 415, 420, 424

Walafrido Strabone, monaco 95, 139, 154, 225, 263

3. Scrittori greci e latini

Anonimo
Theologoumena arithmeticae 64 265
Appiano di Alessandria d'Egitto
Conquiste romane 6,1 326
Apuleio di Madaura 41
L'asino d'oro
2,23 243
2,4,3 181
2,15-16 282
11,4 181
11,27 287
Arato di Soli, poeta greco 202
Aristofane di Atene, commediografo
Acarnesi 975 128
Gli uccelli 471 218
I cavalieri 1373 151
Nuvole 292 41
Le donne alle Tesmoforie 848 128
Lisistrata 396 63
Rane 887 86
Vespe 225 202
Aristotele di Stagira, filosofo greco 202, 378
Generazione degli animali 785B,17 238
Grande etica 1203B,1 128

Meteorologia 371B,18 137
Poetica
1450A,53 160
1452A,15-15 160
Retorica
1355B,37 237
1408A,7.9 277
Storia degli animali 571B,18 122

Cicerone, Marco Tullio, filosofo e scrittore latino 41
Ai famigliari
3,5,4 126
14,3,1 169
Per Roscio Amerino
17,8 181
Repubblica 6,4,17 236

Decretum Diocletiani 41
Democrito di Abdera, filosofo greco
Frammenti 177 110
Demostene di Atene, oratore 202
Orazioni
8,17 237
14,30 200
49,46,7 326
53,24 237
Sulla corona
hypothesis 2-3 112
Diodoro Siculo, storico greco
Biblioteca storica
18,23,3 57
36,2 152
Dione Cassio di Nicea, storico greco
Storia romana 66,19,3 32
Dione Crisostomo di Prusa, oratore
Orazioni
1,79.3 240
4,25.5 240
8,36,5 295
14,22.8 240
Dionigi di Alicarnasso, retore e storico
Antichità romane 3,61.3 240

Efippo, comico ateniese
Gerione 2,3 130

Elio Erodiano, lessicografo greco 41
Epitteto di Gerapoli, filosofo
Dissertazioni 3,23,23 332
Erodoto di Alicarnasso, storico greco 93
Le storie
1,119 57
1,178.181 361
1,29 120
1,61 215
1,71 121
2,121 63
2,141 324
2,22 128
2,35 151
2,86 331
3,14 110
4,108 238
4,120 200
4,181 128
4,43 378
6,119 200
6,58 63
7,181 331
8,110 237
Eschilo di Eleusi, poeta tragico greco
Agamennone
990 277
1435 171
Eumenidi 828 144
Persiani
124-125 331
316 238
Sette contro Tebe 1039 331
Supplici 685 277
Esiodo, poeta epico greco
Frammenti astronomici 7,16 202
Teogonia 224 117
Euripide di Salamina, poeta tragico greco
Alceste 19 313
Baccanti 146 238
Ciclope 343 128
Fenicie
32 277
791 238
Medea 69 369

Supplici
173 86
242 202

Gorgia di Leontini (odierna Lentini [Siracusa)], sofista greco
Frammenti 30,1 295

Ippocrate di Coo, medico greco 93
Le malattie muliebri 2.171.13 238
Iseo, retore greco
Orazioni 8,17 237

Lisia di Atene, oratore greco
Orazioni 22,21 324
Luciano di Samosata, scrittore greco
Alexander 11,18 265
L'eunuco 2,2 110
Sulla casa 11,15 137

Mosco, poeta bucolico greco
Europa 70 238

Omero, poeta epico 41
Iliade
7,88 326
15,170 128
15,171 128
16,125 63
18,570 277
21,362 128
22,33 63
22,386 222
24,420 86
24,637 86
Odissea
5,469 128
6,208 110
9,392 128
11,54 222
13,408 204
14,288 117
14,58 110
17,358 171
Orazio Flacco Quinto, poeta latino 41
Odi 2,10.5 128
Satire 1,5,88-91 353

Pausania, periegeta greco
Descrizione della Grecia
5,27,12 338
9,3,9 144
Pindaro, poeta greco
Nemee 5,5 112
Platone di Atene, filosofo greco 41, 369
Fedone
60 63
106D-115A 341
109B 267
110D-E 137, 236
Fedro
273A 218
Gorgia
497C 86
Leggi
648B 237
663D 286
773D 128
779D-888D 359
802B 128
838C 378
943C 112
947 118
Protagora
313C 324
314A 324
352A 57
Repubblica
328A 81
371AD 324
381E 110
619C 63
Teeteto
152B 128
Plinio il Giovane
Epistole
10,96.97 29
10,110,1 169
Plinio il Vecchio
Storia naturale
5,105 126
5,111 121
5,126 114, 116

Plutarco di Cheronea, storico e moralista greco 202, 378
Alessandro 55,2.880E 57
Amatorio 753D,6 240
Bruto 9,8.3 240
Cesare
27,6 324
61,8.2 240
Crasso 6 57
Fabio Massimo 17,7 324
Opere morali
68B,2 200
509 169
Nicia 13,11 324
Pelopida
1,7 324
22.2 238
Precetti per il governo dello Stato 823 120
Questioni conviviali 657A 324
Sugli oracoli della Pizia 406A,3 277
Teseo 21,3,2 181
Polibio di Megalopoli, storico greco
Storie
2,56 117
4,20 117
12,11 126
Pseudo-Aristotele
Problemi 884B,17 128

Quintiliano, Marco Fabio, retore latino
Istituzione oratoria
1,5,57 41
5,12,14 22

Saloustios, filosofo neoplatonico 242
Senofane di Colofone, poeta e moralista greco 57
Senofonte di Atene, storico e moralista greco
Anabasi
2,2,3 366
5,1,12 326
Cinegetico 4,7.2 238
Ciropedia 4,5,42 324
Ciropedia
7,3,6 63
8,4,22.23 128
Sulle entrate 4,52 81

Sofocle di Atene, poeta tragico greco
Aiace
1140 222
1388 218
127 255
421 86
Edipo a Colono
1222 277
622 128
Elettra 1129 313
Filottete
257 218
401 313
Frammenti 373,3 331
Strabone di Amasea Pontica, storico e geografo greco
Geografia
11,8,6 240
12,8,16 126
12,8,17 128
13,628 123
14,5,2 235
Suda, dizionario enciclopedico bizantino
Lexikon
Chi 52,1 83
Delta 1155,4 130
Svetonio, Gaio Tranquillo, storico latino 41
Gaio 55 190
Nerone 57,2 32
Vitellio 7 190

Tacito, Publio Cornelio, storico latino
Annali
1,2,1 32
2,8-9 32
2,54 209
3,1,2 17
4,15.55-56 300
4,37 113, 300
14,27 126
15,44,4 30
Temistio, filosofo e retore 326
Teocrito, poeta bucolico
Idilli 8,53 120
Teognide di Megara, poeta elegiaco 237
Elegie

417 237
450 237
Theologoumena arithmeticae 64 265
Tucidide di Atene, storico greco
La guerra del Peloponneso
2,34 118
2,49 128
4,86 117
7,87 128

Virgilio, Publio Marone, poeta latino
Eneide 2,353 40
Vitruvio Pollione, architetto e trattatista latino 41

INDICE FILOLOGICO-TEMATICO[1]

Abaddōn, Apollyōn	Distruttore, Perdizione	202-203, 250, 315
abyssos	abisso	50, 96, 176, 200, 202-203, 216, 220, 235, 257-258, 314-315, 342, 348, 460
achri thanatou	fino a(lla) morte	112, 173, 343
aetos	aquila	41, 140-141, 193, 199, 203, 212, 232, 248, 253, 269, 271, 280, 403
aggelos	angelo	40, 48, 57-58, 66, 82-83, 94-98, 105, 119, 144-145, 169, 176-178, 184-196, 202, 204, 212-216, 278-284, 286, 288, 290, 311-312, 314, 322, 327, 331-332, 340, 342, 357-358, 360-361, 368, 371-372-373, 384, 402.
agorazein	riscattare	151-152, 392, 397
akmazein	maturare	284
akolouthein	seguire	112, 277-278
alēthinos	vero, verace	36, 127, 330
allēluia	alleluia	329
amēn, Amēn	amen, « Amen »	62, 127-128, 153, 182, 378, 407
anabainein	salire	257-258, 314, 348
anapauesthai	riposare	169-170, 283
anastasis he prōtē	prima risurrezione	112, 341, 343-347, 411, 413-415
aparchē	primizia	185, 278

[1] Nel titolo l'aggettivo « filologico » rende conto dei termini in greco, l'aggettivo « tematico » rende conto dei termini in italiano di cui a volte nel commentario non compare il corrispettivo greco. I rimandi con voci italiane servono da elenco dei temi teologici più rilevanti.

apatan	ingannare	117, 246-247
apokalypsis, *apokalyptein*	rivelazione, rivelare	56-58, 64, 73-74, 156-157, 228, 415-416
apsinthos	assenzio	198
arnion	agnello, « Agnello »	35, 147-150, 165, 401, 407-408
arsen, *arsēn*	maschio	242-243
astēr ho prōïnos, *prōï*	astro del primo mattino, di buon'ora	101-102, 120, 377
axios	degno	143, 150-152, 393
ballein, *eblēthē*	scagliare, fu scagliato, precipitato	245, 248, 257, 327, 342, 344, 348, 414
basanismos, *basanizein*	tormento, tormentare	237, 281-282, 323
basileia, *basileis*, *basileuein*	regno, re, regnare	77-78, 130, 224-225, 247, 343-347, 367, 385-386, 389, 392-393, 406, 408, 415
batrachoi	rane, rospi	290, 293-295
biblion, *biblaridion*	rotolo	154-160, 190, 213, 415-416
blasphēmia	bestemmia, accusa	110-111, 173, 254-255
chalkolibanos	calcolibano	41, 83-84, 117
chliaros	tiepido	128
choinix	chenice (misura per solidi)	165
Christos	Cristo	119, 241, 243
damonia	demoni	206-207, 209
deipnon, *deipnein*	cena, cenare	130, 331-332, 340, 354, 384, 389
deka	dieci	104-105, 111, 239-240, 253, 261, 270, 317-319
diabolos	diavolo, avversario	110-111, 220, 246
diadēma	diadema	240
didaskalia, *didaskein*	insegnamento, insegnare	98, 104, 115, 117
didonai, *edothē*	dare, fu concesso	96, 165-166, 168, 176, 206, 216, 219, 254-255, 331, 342
dikaios, *dikaiōmata*	giusto, opere giuste	122, 286, 290, 330
dōdeka	dodici	37, 139, 148-149, 176-180, 223, 236-237, 241, 249, 261, 266-267, 276-279, 351, 359-364, 366, 399-401, 405-406, 411-412

dōrean	gratuitamente	353, 377, 380
doxa	gloria	160, 359, 385
drakōn	drago	49, 238, 246-247, 406
echō kata sou hoti...	contro di te ho che...	107
echōn	(non concordato)	39, 338
eidōla, eidōlolatrai, eidōlothyton	idoli, idolatri, carni immolate agli idoli	41, 98-99, 206, 354, 409
eidon, kai eidon, eiden	(e) vidi, vide	58, 136, 157, 164, 174, 185
eikōn	statua, immagine	49, 259
ekballein	cacciare, lasciare in abbandono	218
ekdikein	vendicare	169, 174, 330
ekklēsiai	Chiese	59-61, 77, 83, 86, 376, 405
emein	vomitare	128
en pneumati	in spirito	79-80, 312-313, 392, 410, 418
endōmēsis	struttura portante	362
enōpion	al cospetto di	258
erchesthai, ekein	venire	125, 257, 348
ethnē (ta)	le nazioni	28, 119, 218, 221, 342, 365, 394, 399, 411
gē (hē), holē hē gē	la terra, tutta la terra	267-268, 345-346
gynē	donna, « Donna »	117, 234-235, 246, 319, 358, 405-406
haima	sangue	29, 62, 147, 168-169, 174, 181, 197, 201, 220, 226, 284-285, 289-292, 314, 327-328, 330, 339-340, 345, 388-389, 408, 413
Harmagedōn	« Harmagedon »	50, 295-296, 408-409
hepta	sette	18, 23, 42, 81, 91, 125, 139, 156, 317, 405, 411-412, 418
hestos, hestēkos	ritto, in piedi	146-147, 277
hiereis	sacerdoti	35, 62, 87, 147, 151-152, 343-344, 392-393
ho ōn kai ho ēn	Colui che è e che era	59-60, 63, 74, 142, 318
hōde...	qui...	256-257, 260-261, 282, 315, 399, 412

hymatia, stolai	vesti	102-103, 121-122, 129, 137, 168, 170, 174, 181, 183-184, 188, 295, 339, 371, 374, 376, 417
hypomonē	perseveranza	77-78, 106-107, 112, 183, 271, 282, 385, 399, 409, 412
Iērousalēm	Gerusalemme	26-29, 103, 126, 350, 358-369, 407
ischyros	forte, possente	144-145, 212, 323, 327
kai	(traduzioni particolari) / e, soprattutto, ma	1,7, 63, 129, 214, 222, 373
katēgōr, katēgorōn	accusatore	247
katoikountes epi tēs gēs	abitanti della terra	31, 170, 178, 199, 207-208, 221, 228, 254-255, 280, 312, 315, 330, 401
kerata	corni	147, 203, 239-240, 253, 258, 261, 317
kēryssein	annunziare, bandire	144
klaiein	piangere	145
klinē	giaciglio, bara	118
kopos	fatica	106
koptesthai	percuotersi	63, 324
krouein	bussare	129-130
kyriakē hēmera	giorno del Signore	80
leukos	bianco	81, 115, 129, 137, 167-168, 170, 181, 188, 283, 287, 338-340, 349, 389, 417
limnē	stagno	341
Logos tou theou	Logos di Dio	35, 38, 338-339, 390, 397, 399, 408
lychnia, lampas	candelabro, fiaccola	81-82
martys, martyria	testimone, testimonianza	15, 33, 36, 57, 60, 78-79, 112, 114, 169, 172, 218-224, 248-249, 314, 328, 332-333, 376, 378, 392-393, 399
molynein	imbrattare	122
mystērion	mistero	86, 198-199, 285, 314

naos	santuario	28, 126, 195, 216-217, 220-221, 297
nikan, *nikōn*	vincere, vincitore	36, 109, 112, 150, 165, 167-168, 393, 410, 419
ōdinein	avere le doglie	237
onoma	nome	121-122, 338-339
orgē, *thymos*	ira, furore	83-84, 148, 175, 208, 227, 282, 284, 340, 402, 409-410
ouai	Guai!	59, 193, 199, 203, 207-208, 212, 224, 285, 324-327, 401, 408
oura	coda	202
ouranos, *mesouranēma*	cielo, lo zenit	136, 145, 157, 175, 181, 186-187, 199, 212, 236, 244-245, 248, 257, 277, 280, 338, 340, 349, 350-351, 358, 383, 403, 406-407, 417
paideuein	educare, castigare	129
pantokratōr, *kratos*	pantocrator, dominio	41, 141-143, 286, 295, 385, 412, 419
parthenoi	vergini	278-279
patein	calpestare	218
peirasmos	prova	41, 125
pelekys	scure	29, 343, 345
pharmakeia, *pharmakoi*	arte magica, operatori di magia	206-207, 329, 374-375
phialē	coppa	288-289, 406, 412-413
piptein	cadere	322
pistis	fedeltà	117, 257, 271, 282, 399, 407, 412-413
pistos	fedele, degno di fede	60, 111-112
planan	ingannare	117, 246-247, 329
platea	strada, piazza	364
plēgē	piaga, flagello	201, 205-206, 220, 271, 287-290, 292, 304, 384, 386-387, 412-413, 418
plerousthai	giungere a pienezza	171
pneuma, *pneumata*, *pneumatikōs*	Spirito, spirito, spiriti, pneumaticamente	35, 61, 79-80, 94, 108, 132, 147, 221, 282, 332-333, 376-377, 391-392, 416, 418

porneia, pornoi	«porneia», «pornoi»	99-100, 108, 278, 312-314, 322, 374-375, 393, 413
potamophorētos	trasportato dalla fiumana	41, 248, 270-271
potērion	calice, bicchiere	288-289
presbyteroi	Vegliardi	137-138
prophēteia, prophētēs, prophēteuein	profezia, profeta, profetizzare	34-35, 37, 47, 58-59, 62, 74, 79-80, 117-118, 131-132, 193, 209, 212-219, 223-224, 258-259, 294, 313, 332-333, 358, 368, 371-373, 376-380, 392-393, 396, 398-399, 414
psēphos, psēphizein	sassolino, calcolare (con sassolini)	101, 104, 115, 265-266, 339
pseudoprophētēs	falso profeta	41, 49, 209, 258
pseudos	menzogna	279, 375
psychros	freddo, gelido	128
ptōchos	povero, pitocco, pezzente	129
pyrros, pyrinos	rosso-fuoco	165, 205, 238, 246
rhedē	cocchi	41, 324, 333
rhiza	radice, virgulto	146-147, 243, 252, 377, 399, 408
salpiggx	tromba	80, 136, 194, 196-209, 212, 214, 224, 229, 291-294, 302-304, 328
satan, satanas	satana	19, 92, 100, 110-111, 113-114, 119, 124, 180, 220, 246-247, 342, 398-399, 403, 406, 417
sēmeion, sēmainein	segno, fare conoscere, manifestare	36, 58, 234, 287
sigē	silenzio	186
sphazein	uccidere	148, 150, 158, 168
sphragizein	segnare con sigillo, chiudere con sigillo	36, 144, 155, 176-177, 213-214, 416-417
stephanos	corona	112, 125, 153, 165, 167
stolai, hymatia	vesti	102-103, 121-122, 129, 137, 168, 170, 174, 181, 183-184, 188, 295, 339, 371, 374, 376, 417
stylos	colonna, pilastro	125-126

sygkoinōnos	colui che condivide	35, 77-78
synagōgē tou satana	sinagoga di satana	110-111, 124, 172, 180, 279, 389, 399
tachy, en tachei	presto	59, 63, 94, 97, 321, 371-374, 380, 390
talaipōros	infelice	129
tērein	custodire, osservare, mettere in pratica	59, 112
tessares, tetartos	quattro, quarto	50, 140-142, 164-168, 176, 203, 204, 247, 285, 347-348, 360, 396, 404, 412, 417
thalassa	mare	28, 139-140, 215-216, 257-258, 267-268, 285-286, 326, 349, 351, 386
thanatos ho deuteros	morte seconda	112, 282, 341, 344-347, 348, 351, 406, 413-414
thērion	bestia	220-221, 239, 253, 257, 260, 403-404
thlipsis	tribolazione	33, 77-78, 110, 173, 183, 385
thronos	trono	130, 136-137, 367, 369, 385-386, 406, 418-419
thysiastērion	altare	29, 41-42, 168-169, 174, 194-196, 203-204, 216-218, 221, 284, 287, 290-291, 383, 401, 404
triton, to	un terzo	41, 196-199, 204, 240-241, 291-293, 302-305
xylon tēs zōēs	albero della vita	101, 109, 132, 237, 366, 368, 379, 387, 390, 401-402
zestos	caldo, bollente	128
zǭon, zǭa	vivente, Viventi	140-142, 164, 253, 330, 385, 395-396, 404, 412, 409

INDICE DELLE CITAZIONI

1. Testi biblici

1.1. Primo Testamento

Genesi

1,1 - 2,4a	328, 417
1,14.16	235
1,27	242
2,8 - 3,24	368
2,9	101, 366, 401
2,10	366, 401
3,1	246
3,1-24	105
3,15	238
19,24	197, 205, 341
27,1-46	159
28,10-22	137
32,31	85
35,22-26	178
35,23	178
37,9	84, 327
48,6	178
49,3	178
49,8-12	145-146

Esodo

3,14	60, 63, 318
7,3.13	206
7,17.19-20	220, 289
7,17-24	201, 289
7,22	206
9,9-10	289
9,18-35	290
9,23-25	201
9,24	197
12,5-13	148
10,12-20	201
10,21-23	201, 289-290
12,21-30	177
14,8	206
15,11	254
15,12	271
19,4	249
19,16.18	80, 139, 186, 195, 198
20,19	85
21,24	291
25,8-22	351
28,17-20	362
29,36-37	149
29,38-42	149
36,8-34	351
38,21	287
49,34	287

Levitico

4,7.18.25	169, 194
5,9	169
16,1-2.12-13	153
16,4	287
17,10-14	169
24,20	291

Numeri

2,3	179

2,3-31 179
2,10 179
7,12 179
7,30 179
22,4 - 24,25 114
23,11-20 159
23,22 147, 239
23,31 57
24,4.16 57
24,8 147
24,20.24 202
25,1-2 99, 114-115
27,1-30 159
28,1-8 149
31,16 114
34,3-12 179
34,13-14 179
35,30 219

Deuteronomio
12,23-27 169
19,15 219
19,21 291
32,11 249
32,35 (testo ebraico) 208, 400
33,17 147, 239

Giosuè
6,3-20 328
11,8 314
13,1 - 22,45 179
13,8-33 179
15,1 179
19,28 314

Giudici
5,19 296
14,16-17 328

2Samuele
7,14 354

1Re
8,10-11 287
11,29-39 283
12,29-30 180
16,31 117
17-18 220
19,11-12 186

2Re
9,22 117
9,27 296
11,14 102
23,29 296

1Cronache
2,1 178
2,2 179
5,1 179
21,1 247
22,10 354
24,7-18 138
27,16 178

Esdra
1,7-11 288

Neemia
4,11-12 395

Tobia
12,15 194
13,17 362
13,18 329

1Maccabei
1,41 227
4,52 227
9,27 183
11,11 146
13,51 181

2Maccabei
2,4-8 225
10,7 181

Giobbe
1-2 246-247

Salmi
2,2 241

2,6	277	19,11	237
2,7	354	43,7-8	235
2,8-9	101, 119, 241-242, 396	45,12	153
		47,22	146
22,22	147, 239	50,16	198
23,1-2	184, 396		
27,8	367	*Isaia*	
31,17	367	1,1.10	46, 377
35,1.23-24	208	3,10-13	175
35,10	254	5,20	365
42,3	367	6,1-4	127, 140-142, 365-366, 395-396
43,1	208		
46,5	366, 396	7,14	351
71,19	254	17,13	277
74,22	208	20,2-4	283
75,9	288	21,9	281
77,14	254	22,15-19.20-24	123
78, 44	289	25,8	184, 352
90,4	345, 362, 396	26,17	237, 243
93,4	277	34,4	175
109,6	247	35,10	352
111,10	223	40,5	62, 395
113,5	254	42,14	237
115,4-7	206	47,7-9	323
119,154	208	48,20	322
135,15-17	206	49,2	84
		49,10	184
Proverbi		49,22	127
23,31	285	53,2	146
		53,7	148-149, 395
Sapienza		54,11-14	16
2,24	246	55,1	35
4,7	170	60,1-22	365-366, 395
11-19	205-206, 291, 304, 396, 413	61,6	35
		63,1-6	339-340
11,23	205	63,9	194
12,2	205	65,17	35, 351
12,20	205	65,17-25	16, 35
12,23	205	65,19	352
14,12-31	99, 413	66,7	243
14,17	268	66,22	35, 351
Siracide		*Geremia*	
1,16	223	8,16	180
4,18	57	13,1-11	283

15,15-16 215
24,7 351
32,14 155
51,7 281, 314
51,45 322
51,63-64 327
52,18 288

Lamentazioni
2,4 289
5,4 353

Ezechiele
1,4-28 140-141, 395
1,24 84, 277
2,8 - 3,3 155, 157-158, 215
4,1-3 283
5,16-17 167
9,1-11 177, 328
10,2-7 195
11,20 351
12,3-16 283
14,21 165, 253, 404
23,17 314
23,31-34 282, 288
27,30 326
34,23 184
37,1-14 312-313, 347
37,3 183
37,15-28 278
37,27 351
38,2 296, 347
38,21-23 347
38,22 348
39,6 347-348
39,17-20 340
40,1 - 43,17 216-217
40,1 - 48,36 347
43,2 84, 277
43,27 168
47,1-12 366, 368, 395, 401
47,12 109, 366, 401
48,30-34 360, 369
48,35 351

Daniele
4,27 314
7,1-7.8-27 253
7,3 253
7,7.24 239
7,9 83-84, 343
7,13 62-63, 82, 395
7,25 218, 253, 255
9,12 298
10,5-18 83-86
10,6 84
11,36 255
12,1 298
12,7 214, 218
12,11 397

Osea
2,1-17 121
5,10 289

Amos
3,8 213
6,2 314

Abacuc
2,20 186

Sofonia
1,7 186

Zaccaria
1,8 396
2,5-8 216
2,17 186
3,12 247
4,1-14 219, 396
4,3.11-14 81-82, 85-86
8,8 351
9,15 340
12,10 35, 62-63, 395, 397

1.2. Nuovo Testamento

Matteo
1,23 351
3,9 137
7,6 399
7,13-14 101
10,32-33 102, 122
17,2 84
18,16 219
20,1-15 165
20,25-28 388
24,21 183
24,23 122
24,31 198
25,7 392
26,52 256

Marco
4,11 57, 389
5,38-39 145
12,20-22 328
13,14 397
13,19 183
13,24-25 175
13,33-37 130
16,2.9 102, 120, 377

Luca
3,8 137
4,6 387
9,57 278
12,35-38 130
12,39 122
16,21 375

Giovanni
1,1.14 35
1,29.36 149, 391
8,17 219
9,24 223
11,35 145
15,26-27 332-333
16,13-14 108
16,21 238
17,20 185
19,34.37 35, 63
20,1 102, 120, 377
20,30-31 38

Atti degli Apostoli
1,15-26 278
6,5 98
14,27 124
15,29 35
16,14 116, 118
17,16 209
19,23-40 106, 114
20,7-12 153
21,10-11 283
21,25 35

Romani
8,19-22 386
12,19 208, 400

1Corinzi
2,11 358
5,5 124
6,20 152
7,23 152
8,1 - 10,33 99-100
8,5 387
9,25 112
14,16 62
15,26 35, 397
15,28 364
15,52 198
16, 9 124
16,22 35, 397

2Corinzi
1,20 127
2,12 124
5,20 131
6,18 143
12,1-4 79
13,1 219

Galati
3,13 152
3,24 129
4,5 152
4,6 392
4,19 238

Efesini
1,10 16
1,20 358
2,2 236
2,20 359
5,33 282

Filippesi
2,6-11 150, 243-244

Colossesi
4,3 124
4,12-13 127
4,13 91
4,16 108

1Tessalonicesi
2,13 131
4,16 198

2Tessalonicesi
2,3-12 397

1Timoteo
1,20 124
3,16 243
5,19 219
6,15 35

2Timoteo
1,7 78, 375
4,6-8 125

Ebrei
8,1 358
10,28 219
10,30 208, 400
12,7-11 129
12,19 198
12,22 277
12,26-28 66, 175

1Pietro
2,5.9 35, 393
5,13 28

2Pietro
2,1 152
3,8 345, 362
3,10 122, 175
3,13 35, 66, 351, 353, 403

1Giovanni
2,1.22 260, 404
4,3 260
5,19 68, 353

2Giovanni
7 260, 404

Apocalisse
1,1 36, 50, 131, 156-157, 189, 228, 372, 383, 416
1,3 22, 34, 59, 74, 132, 372
1,4 47, 60, 63, 74, 136, 139-140, 142, 290, 391-392, 397
1,5 16, 35, 50, 127, 179, 243
1,5b-6 87, 392
1,7 31, 35, 127, 243, 380, 395-397
1,7-8 325, 352
1,9-10 23, 33-35, 37, 59, 110, 183, 268, 385, 392
1,13 82, 174, 283, 396
1,18 87, 243, 349
2,9 38, 104, 172-173, 180, 241-242, 255

2,10 29, 111-112, 173, 256, 343
2,13 29, 173
2,14.20 35, 98-99, 104, 114, 301, 374, 397
2,15 104, 108
2,16 97
2,17 35, 38, 101, 395
2,23 108
2,26 109, 242
3,4-5 181, 183
3,8 35, 46, 125, 329
3,9 38, 92, 110, 172
3,12 102, 126, 365, 393, 407
4,2 79, 136, 385, 392
4,3 359, 391
4,5 297-298, 392
5,3 151, 257
5,4 187
5,5 147-148, 150, 179, 184, 242-243, 279, 405
5,9 279, 397, 444
6,8 34, 165, 302-303
6,9-11 29, 33, 158, 172-174, 189, 195-196, 203, 208, 214, 218-220, 223, 290, 327, 330, 346, 385, 399, 401
6,12-14 374
6,12-17 174, 178, 188-189, 303
6,14 154, 369
7,1-8 174, 188, 193, 236
7,3 144, 200-201, 395, 417
7,9-17 174, 182, 188, 278-279, 350-351, 385
8,3-5 169, 174, 189, 203, 284, 287, 291
8,5 139, 105, 198, 297-298
8,13 170, 178, 193, 198-199, 207-208, 240, 280, 401
9,1-11 193, 199
9,2 50, 235, 257
9,4 125, 144, 177-178, 180-181, 198-199, 201, 207, 279, 419
9,7-10 253
9,11 110, 176
9,13 174, 194, 204
9,13-21 193, 199, 203, 212, 224, 293-294,
9,20-21 30, 99, 198, 206-209, 409
10,1-11 193, 203, 216
10,7 6, 48, 198
11,1 42
11,1-13 27-28, 193, 226-227, 346, 203
11,8 42, 50, 222, 243
11,14 203, 240, 285
11,19 139, 195, 212, 225, 297-298
12,6.14 40, 227-228, 261, 338, 350
12,17-18 227, 234, 250, 346
13,3.12.14 28, 316-317
13,10 29-30, 271, 282, 412
13,14 49, 260, 295, 302, 317, 345, 347,
13,18 240, 257, 260-267, 315, 404
14,13 35, 59, 79-80, 125, 169-171, 331, 392
14,14-16 327
14, 17-20 327
14,18 96, 174, 176, 290, 402
15,3 38, 148-149, 223, 287, 289, 396, 408
15,5-8 189, 195
16,5 60, 96, 176, 183, 225, 402
16,7 174

16,9.11 208, 413
16,10 25, 235, 290
16,15 39, 59, 62, 122, 125, 183, 219, 325, 331, 372, 380
16,17 353
16,19 40, 249,281, 288, 338, 350-351, 410
17,1 350
17,3 79, 260, 392, 414
17,6 29, 172, 328, 345
17,8.11 28, 170, 254, 318
17,9-11 240, 264
17,10 36, 49, 261, 320
17,14 35, 83, 147-148, 333, 408
17,16 297, 324, 341
17,17 333
18,21 283
18,23c 46, 125
18,24 29, 172, 345
19,2 99, 172, 174, 225, 258, 393, 408
19,8 122, 183, 339, 358, 417
19,9-10 372
19,10 392, 402
19,11-21 25, 166-167, 311, 338, 408
19,15 84, 218, 242, 296, 410
19,20 258, 282, 319, 341, 347-348, 404
20,1-6 16, 338, 346, 396, 415
20,2 227, 238, 397
20,4 29, 33, 40, 174, 341, 345
20,7-10 226, 338, 341, 346
21,1-8 338, 350-351, 363
21,2.10 40, 46, 249, 297-299, 358, 375
21,8 99, 112, 207, 282, 341, 344, 350, 354, 374-375, 413
21,9 42, 84, 148, 278, 331, 350
21,10 79, 313, 392, 414
21,12 38, 96, 139, 180
21,12-14 139
21,14 37, 243
21,17 278-279, 368
21,27 148, 350, 354, 375
22,2 101, 109, 261, 237, 365, 394, 396, 401
22,6-21 295, 325, 379
22,8-9 332, 414
22,9 34-35, 37, 74, 96, 332, 416
22,14 101, 109, 183
22,15 99, 207, 312, 350, 354, 374, 409, 413
22,16 58, 102, 146, 242-243, 402, 408, 417
22,17 35, 79, 353, 392, 406
22,20 35, 59, 127, 397
22,21 47, 59, 74, 371

2. Letteratura intertestametaria

2.1. Letteratura apocalittica

1Enoch 70
6-12 69
6-19 278
6-36 65, 68
9,1-3.9-10 172
10,18-19 16
18,6-8 328
18,16 397
20,1-7 194
20,2 176

21,3.6.9 397
22,5-7 172
37-71 65, 69
39,12 142
47,1-2.4 172
72-82 65, 69
60,15-21 176
72-82 65
83-90 65, 69, 395
89-90 149
89,17 149
89,41 149
89,42 149
89,45 149
89,46 149
89,48 149
89,51 149
89,53 149
90,21-22 194
90,22 194
91,12-17 65
91-94 65, 69
93 65, 172
99,3 172
99,7 206
100,3 74
104,3 172

2Enoch
1,4-5 83
19,2-4 176

Libro dei giubilei 69
1,2-3 328
2,1-32 328
2,2 176, 194
11,4 206

23,26-31 16

Testamento di Dan
5,4-6 180
Testamento di Giuseppe
19,8 149
Testamento di Levi
8,2 194
Testamento di Ruben 178

Oracoli sibillini
3,63-75 32
4,119-148 32
5,28-34 32
5,80-86 206
5,143.159 28

2Baruc 65, 70
3,7 186
6,4 - 8,5 178
10,1-3 28
11,1 28
29,5-8 16
6,4 - 8,5 176
67,7 28
77,17-19 92
78,1 - 87,1 92

4Esdra 65, 138, 172
3,1-2.28-31 28
4,35-37 171
6,23 98
6,39 186
7,26 358
7,29-30 186
7,50 353
13,36 358
14,44-45 138

2.2. Letteratura qumranica

1Q23-24 69
1Q32 65
1QAb 11,4 282
1QH 11,13 194
1QS[b] 4,25-26 194
2Q24 65
2Q26 69
4Q186, fr. 2, col. i 83
4Q203 69
4Q232 65

4Q246 65
4Q530-533 69
4Q552 65
4Q553 65
4Q554 65
4Q555 65
4Q561, fr. 1,
col. I.II, fr. 2. 83
5Q15 65
6Q8 69
11Q18 65
11Q19, 61,6-12 219

2.3. Letteratura di epoca neotestamentaria

Documento di Damasco
19,10-13 177

Filone di
Alessandria 98, 236, 256, 378
Leggi particolari
2,85 236
Sulla vita di Mosè
1,48-55 98

Giuseppe Flavio 49, 93, 378
Antichità giudaiche
3,153.159 84
3,187 153
4,100-140 98

INDICE DEGLI *EXCURSUS* IN QUESTO COMMENTARIO

Excursus 1. La letteratura apocalittica p. 64

Excursus 2. Questioni preliminari circa i messaggi alle Chiese p. 92

Excursus 3. Questioni circa il biblion di Ap 5-8 p. 154

Excursus 4. Concatenazione e natura dei sigilli, confronto con trombe e coppe p. 188

Excursus 5. Ap 11 e la particolare lingua narrativa giovannea p. 226

Excursus 6. L'identità della Donna di Ap 12 p. 250

Excursus 7. Calcolare il numero della Bestia, 666 p. 260

Excursus 8. Geografia politica di Ap 13 e identità delle due Bestie p. 267

Excursus 9. L'idolatria imperiale in Asia e ad Efeso p. 299

Excursus 10. La teoria del crescendo da un settenario all'altro p. 302

Excursus 11. L'identificazione dell'ottavo re in Ap 17 p. 320

INDICE GENERALE

Prefazione pag. 5
Abbreviazioni e sigle » 8

Parte prima
SEZIONE INTRODUTTIVA » 13

Profilo storico-letterario » 15
1. L'Apocalisse di Giovanni nella storia » 15
2. Articolazione e contenuto » 21
3. Le circostanze storiche della composizione » 26
4. L'autore e le tradizioni in cui si inserisce » 32
5. La lingua, la logica narrativa, il simbolismo » 39
6. Il libro e il suo testo » 43
7. Il pregio letterario ed estetico dell'Apocalisse » 50
8. La permanente attualità dell'Apocalisse » 52

Parte seconda
TRADUZIONE E COMMENTO » 53

Titolo e apertura epistolare Ap 1,1-8 » 55
Cristofania a Patmos nel giorno del Signore 1,9-20 » 76
Settenario dei messaggi alle sette Chiese d'Asia 2,1 - 3,22 » 88
Visione di trono, rotolo e Agnello 4,1 - 5,14 » 133
Settenario dei sigilli o della rivelazione dell'Agnello 6,1 - 8,1 » 161
Settenario delle trombe o dei flagelli contro l'idolatria tradizionale 8,2 - 9,21 » 191
Dal sesto al settimo squillo di tromba 10,1 - 11,19 » 210

La triade antidivina e l'idolatria della Bestia
12,1 - 13,18 pag. 231
Settenario delle coppe o dei flagelli contro l'idolatria della Bestia 14,1 - 16,21 » 272
Il giudizio di Babilonia 17,1 - 19,10 » 306
Giudizio delle due Bestie, del Drago e di Morte
19,11 - 21,8 » 335
I popoli nella Gerusalemme nuova 21,9 - 22,5 » 356
Chiusa epistolare: Giovanni legittima la sua profezia e invita alla vigilanza 22,6-21 » 370

Parte terza
IL MESSAGGIO TEOLOGICO » 381

Teologia di Apocalisse
1. La trama narrativa del libro profetico di Giovanni di Patmos » 383
2. Il segno di Patmos sulla teologia dell'Apocalisse » 385
3. Il governo di Dio e la teologia della storia » 385
4. Il Cristo rivelatore, pastore e vincitore » 388
5. La Chiesa, la soteriologia, lo Spirito e l'*eschaton* » 391
6. Teologia nella prassi di Giovanni di Patmos » 394

Lessico biblico-teologico » 401
Bibliografia ragionata » 420
Bibliografia generale » 423

Indice degli autori » 443
Indice filologico-tematico » 460
Indice delle citazioni » 467
Indice degli Excursus » 477
Indice generale » 479

Stampa: Àncora Arti Grafiche - Milano - 2005